MARCEL DE CORTE

ENSAYO SOBRE EL FIN DE NUESTRA CIVILIZACION



FOMENTO DE CULTURA, EDICIONES
Doctor Vila Barberá, 16
VALENCIA

VERSION ESPAÑOLA: F. S.

Tip. Pascual Quiles. — Grabador Esteve, 19. — Valencia

ENSAYO SOBRE EL FIN DE NUESTRA CIVILIZACION

A GABRIEL MARCEL

en

testimonio de afecto

INDICE

PREFACIO

En nuestros libros anteriores: «Incarnation de l'Homme et Philosophie des Moeurs Contemporains» hemos procedido por nuestra propia cuenta y, sin duda, también por la de nuestros lectores al desmonte psicológico y moral del «Homo rationalis» fabricado por la civilización moderna. Hemos presentado ahí un diagnóstico severo —algunos han dicho hasta excesivo— de las taras que le abruman. Esos dos libros escritos al filo de la guerra, en el recuerdo del período absurdo que la precedió, en presencia de acontecimientos más absurdos aún que ponían al desnudo «el alma» —se puede decir— de nuestros contemporáneos, han sido ampliamente confirmados por la experiencia ulterior que la humanidad misma nos ha dado después de cuatro o cinco años. A pesar de todos los que no quieren separarse de ningún modo «del movimiento de la historia» por fidelidad sentimental, por ceguera ideológica o por debilidad, nosotros continuamos constatando que el hombre moderno en tanto que moderno continúa evolucionando en todas partes hacia la catástrofe.

Tal es, en efecto, «el movimiento» de la civilización. Las civilizaciones mueren como los hombres, para dejar lugar a otras civilizaciones tan imprevisibles en su forma futura como no la tiene el rostro del niño que aun no hemos engendrado. En la mitad de ese siglo de hierro y de infierno

estamos colocados entre dos imposibilidades, de las cuales habla Chateaubriand: la del pasado, que no existe ya; la del porvenir, que no será; en otros términos, ante un fin de civilización. No nos queda más que mantener los valores esenciales, de los cuales está preñada toda civilización por modesta que sea, y transmitirlos a nuestros hijos. El destino que ellos tendrán depende de su problemática sensatez y de su vitalidad.

Terminada esa trilogía por el examen crítico y clínico de la civilización moderna, terminamos el trabajo ingrato de desbroce que hemos emprendido en la mole más importante de escombros. Pero no sentimos ninguna atracción por las ruinas. Nuestra intención es, pues, hacer seguir esa «pars destruens», como decían los lógicos clásicos, de una «pars construens» cuyo tema está, por otra parte, ampliamente contenido en nuestros análisis: es imposible descubrir una enfermedad sin referencia a la salud. Digamos para ilustrar al lector que no vemos salvación para el hombre y para la filosofía más que en la sumisión del espíritu a las exigencias de la condición humana encarnada y a las leyes profundas del universo.

La crisis actual de la civilización es, en efecto, una crisis «metafísica»: la esencia del hombre y la del mundo no están solamente conmovidas, están hechas pedazos, en piezas separadas de un conjunto orgánico anterior. Bajo su amontonamiento los gérmenes de una filosofía y de un tipo humano eternos corren el riesgo de ser ahogados.

Trabajamos a ese nivel, en la tierra donde sus gérmenes hacen raíces, a la vez para que se abran paso y para permitirles que penetren en la realidad que las nutra. Llamamos la atención del lector sobre ese movimiento: para nosotros se trata de dejar crecer, en lo alto y en lo bajo, en el

suelo y hacia el cielo que están desembarazados de los escombros de la avalancha y pueden en adelante reponerse, las dos simientes «sinérgicas» de la metafísica y de la antropología. Una mirada escrupulosa lo discernirá fácilmente.

Estamos persuadidos que la filosofía del ser, a la cual toda civilización viviente suspende, está indisolublemente unida hoy a una filosofía del hombre, pues toda civilización que vive es una conexión del hombre al universo, así como lo exponemos más adelante. Nuestros padres vivían esa relación: clavaban sus raíces vigorosas en el inagotable terreno de lo real sin que tuviesen conciencia de su potencia de asimilación. El pacto entre el hombre y el universo estaba sellado en el fondo de su alma. El hombre de hoy lo ha roto: domina un mundo siempre dispuesto a aplastarlo en cambio. La caída acelerada de la civilización moderna ha tenido al menos por resultado el poner de relieve esa esclavitud del dueño y la revuelta del esclavo. Así, nos es menester a todo precio recuperar el equilibrio, o más exactamente la comunión entre el hombre y el ser, si queremos que una civilización naciente sustituya a la civilización muerta. Para decir todo nuestro pensamiento, no creemos la cosa posible. Heráclito lo ha dicho antes que nosotros: «las Erinnyes, guardianes de la Justicia, se encargarán de ello». Ninguna filosofía nos hará ganar lo que la vida ha perdido. Estamos aquí más allá de la posición entre la esperanza y el desespero. Pero una filosofía que demuestra la unidad del hombre y del ser puede, al menos, ilustrar a nuestros descendientes, a quienes los acontecimientos y la necesidad todopoderosa obligarán a «revivir» el pacto fundamental entre el hombre y el universo.

Es a lo cual nos dedicamos aquí, de una manera alusiva, y más explícitamente en los libros que preparamos.

Algunos juzgarán esa ambición desmesurada. Para responderles digamos que nos consideramos con una gran modestia, como un simple obrero que sube los cimientos de un edificio que otros terminarán después de nosotros.

INTRODUCCION

¿Qué es una civilización?

El fenómeno de la civilización resiste enérgicamente al análisis. Su contenido es tan vasto que es difícil de asirlo y proceder a su desmenuzamiento: religión, arte, literatura, ciencia, costumbres, concepción de la existencia, etc., se mezclan y se entrecruzan, se organizan y se funden los unos en los otros en una inmensa colada homogénea. Una solidaridad recíproca los liga entre ellos y a un conjunto que huye ante el pensamiento desde que éste intenta cogerlo para planteárselo ante sí. Y ocurre con la civilización lo mismo que con la vida: ella constituye un todo indescomponible no solamente como consecuencia de su amplitud, sino en virtud de un carácter irreductible que hace que ese todo no es equivalente a la suma de sus partes. Conocemos, por ejemplo, los elementos principales de la civilización griega. Innumerables investigaciones los han puesto a la luz; la exploración está prácticamente terminada. Y sin embargo, la controversia no tiene fin desde que se trata de presentarlos: entre la interpretación de Winckelmann y la de Nietzsche hay un abismo. Ocurre lo mismo con las civilizaciones primitivas de las cuales los sociólogos de gabinete se han hecho una especialidad. En todas partes el camino se detiene en el umbral...

Tanto tiempo como una civilización vive es imposible separarla del hombre del cual ella emana; así, su origen está profundamente oculto en su comportamiento concreto. Aún es menester añadir que esa metáfora del origen es inadecuada: no hay, de una parte, el hombre, y de otra, su civilización. La imagen espacial es aquí deformante. Es más bien la del alma, principio de la vida y de los órganos del cuerpo que impregna, que sería menester evocar. Lo mismo que un cuerpo orgánico y un cuerpo animado son idénticos, el hombre mismo y la civilización que lo embebe no son más que uno. Nuestra civilización es nosotros mismos, un conjunto de seres humanos orgánicamente ligados los unos a los otros, cuyas relaciones recíprocas de toda especie constituyen precisamente la civilización. No podemos ya separarnos de él, como no podemos substraer los órganos de nuestro cuerpo a sus relaciones mutuas y armoniosas. Es porque, por otra parte, el fenómeno de la civilización es estrictamente indefinible: no está fuera de nosotros como un objeto sobre el cual hubiésemos hecho presa, y como nuestra vida individual, se confunde con nosotros de una manera incomparablemente más profunda. A decir verdad, nadie se apercibe de la presencia de una civilización viviente de la cual se forma parte; sea cual sea su calidad o su nivel, es tan imperceptible como el aire que respiramos, o mejor aún, como la salud que gozamos, por diversas que sean nuestra talla y nuestra fuerza. Y ello es así de todas las presencias de las cuales no nos separamos más que si estamos heridos mortalmente, como una flor se marchita cuando su tallo es arrancado de su raíz. La civilización viviente crece silenciosamente por la sinergia de todas sus partes. Y ocurre

como con el amor o la fe, cuya densidad no se expresa al tener consciencia de ellos, porque precisamente la consciencia está llena de los mismos: los verdaderos amantes no hablan de su amor, y no son ellos que dicen: «Señor, Señor, quiénes entrarán en el reino del Padre.»

Esa civilización, imperceptible de tal manera que no podemos darnos cuenta más que por algunas imágenes que la sugieren, más bien que la traducen, es, sin embargo, un hecho de expresión; es hasta la expresión tipo del hombre, su proyección visible y, en alguna manera, su estilo de vida sobre la escena de la historia. Es el resultado de un cierto empuje misterioso que la prepara a elevarse por encima de él mismo y a rebasar el nivel en donde se forman definitivamente todos los otros seres de la naturaleza desde que aparecen en el mundo. Mientras que a su nacimiento el animal es todo entero animal y dotado de un conjunto de instintos, de reflejos y de automatismos que se manifiestan con una espontaneidad, una fuerza, una seguridad casi perfectas, el hombre no accede más que lentamente, y por una labor sin cesar renovada, a lo que está convenido en llamar la existencia humana. El hombre es, como el animal, un «ser del mundo», pero mientras el animal se adapta inmediatamente al mundo que lo rodea, el hombre ejerce su acción sobre el mundo edificando una civilización. Sin civilización, el hombre sería incapaz de comprender el mundo, de insertarse en él, de anudar con él las relaciones indispensables a su existencia; sería «sin mundo», perdido en un universo hostil, que le reduciría al estado de animal imperfecto, aislado, que lo eliminaría de su seno. El sentimiento de angustia que se apodera del hombre en las épocas en que la civilización que ha construído amenaza

derrumbarse, no tiene otro origen que esa oscura aprensión de la muerte. Asimismo, la rigidez y firmeza de ciertas civilizaciones declinantes, significan que el hombre se rodea inconscientemente de una armadura protectora, tan rígida y fosilizada como es posible, a fin de aplazar la inevitable expulsión de su tipo fuera de la escena del mundo.

Por más que pudiésemos determinar la esencia de la civilización, parece, pues, que sea la expresión, a veces muy compleja, del hombre ante la realidad en que debe vivir. Es el equivalente, sobre el plano colectivo, del carácter sobre el plano individual. Así como el carácter es la expresión de la reacción personal del hombre en presencia del mundo, de los seres, de las cosas, de los acontecimientos, la civilización es la expresión de su actitud *fundamental* en presencia de lo real, cogido a un nivel de profundidad que el índice individual ignorará siempre. Es, sin duda, la razón por la cual el genio, donde se recoge y se condensa un modo de civilización, aparece paradójicamente como la cumbre de la personalidad impersonal: el Yo, revestido de su carácter propio —a veces de una calidad bien sospechosa—, abdica aquí ante la expresión de una relación del hombre al mundo, llevada de las profundidades de lo inexpresable y en donde cada uno de nosotros se encuentra de nuevo. Es, por lo demás, indudable que todas las grandes civilizaciones del pasado han sido civilizaciones metafísicas y contemplativas, en las cuales la relación *sui géneris* del hombre al universo es expresada a través de las funciones esenciales que las vuelven transparentes: el arte, la filosofía, la religión, potentemente articuladas la una a la otra. Basta con echar una mirada

retrospectiva sobre las civilizaciones de la China, de la India, de Egipto, de Grecia y de la Edad Media europea para estar convencido.

Eje de la civilización

Es evidente que esas anotaciones son aún aproximadas y con algunas sombras; más bien dan luz, que son definitivamente claras. Una civilización viviente —y aun una civilización muerta, en la medida en que nosotros intentamos resucitar el alma— no deja de ser, por otra parte, misteriosa y de irradiar sobre nosotros más luz que proyectamos sobre ella. Pero esta estructura específica de la civilización nos permite precisamente desprender el eje principal. Si la civilización nos determina más que la determinamos, si constituye, según una expresión famosa, un estado del cual recibimos más que le daríamos por el trabajo personal de toda una existencia, es porque no depende más que en una pequeña parte de la lucidez humana y de los objetos que ésta se fija racionalmente. De hecho, el hombre trabaja, pena, sufre y a veces muere por edificar la civilización, pero el resultado de su esfuerzo es menos la obra de su espíritu y de su voluntad que la de una exigencia de ser y de vivir que le posee. Proyectado en el mundo por su nacimiento, es la relación de su ser al mundo, es su relación constitutiva al universo, que exige en él ese modo de expresión que llamamos civilización. En ese sentido la civilización es un fenómeno tan natural como el crecimiento de un árbol o el desarrollo de un animal. La acción del ser universal sobre su ser tiende invenciblemente, como toda acción, a traducirse y

a expresarse. Se podría decir a ese respecto que la civilización es la receptividad creadora por excelencia: ella capta los mensajes del mundo no como un mecanismo montado por el hombre, sino como un organismo vivo, y le confiere por el poder creador de su vitalidad una significación y un contenido humanos; transporta hacia el hombre la esencia del mundo que ella destila. No es, pues, extraño que una civilización que nace esté muy próxima de los aspectos del mundo más inmediatos y más sensibles; es, en efecto, por la sensación que el hombre hace raíces directamente en el universo y la civilización, en el cual él se expresa a ese estadio, tiene algo de la espesor y oscuridad amorfa de esa potencia de acogimiento que atraviesan a veces algunos rayos de luz, así como nos lo demuestran los vestigios del arte prehistórico.

Así, expresión e impresión son correlativos. La capacidad de dones es equivalente a la capacidad de luz y el hombre dilata más su alma en presencia del mundo; su próximo, la naturaleza, la belleza, Dios, los mil y un secretos que murmura el ser, los expresa con más aptitud de cualquier manera, tal como son. El que se cierra, por el contrario, no sacará de sí mismo más que una emanación de sí, cuya imagen se superpone a lo real y lo oculta o le ahoga. El lenguaje vulgar es aquí muy significativo. Decimos de una palabra, de un cuadro, de un canto, de un silencio o de una mirada que son expresivos no porque revelan simplemente un estado de alma, sino porque descubren una presencia real y porque comunican la relación que el alma ha anudado con ella. Esos modos de expresión «dicen alguna cosa», y la actividad que se libera en la expresión no es plenamente creadora más que cuando está llena de una cierta presencia efec-

tiva que ella ha captado. Así es ello de la expresión tipo, que llamamos civilización: crea, porque recibe; florece y fructifica, porque hunde en el universo raíces que recogen de él los jugos que la alimentan. Esos dos movimientos no son más que uno, y lejos de ser opuestos, como lo alto y lo bajo, separados el uno del otro son complementarios y participan en la misma vertical.

En el universo, del cual la civilización traduce la relación al hombre y que ella hace humano, se desliga el hombre mismo, unido a su semejante por relaciones físicas, por lazos de sangre y de parentesco que él no ha creado completamente y que se le imponen con la fuerza irresistible de una evidencia natural. No es el espíritu, la razón o la voluntad deliberada que las engendran, sino la vida y su deseo innato de expansión. La relación de hombre a hombre en el seno del grupo familiar, es anterior a la relación del hombre al mundo y se experimenta como el más inmediato antecedente. Está, incluso, en la carne del ser humano y constituye el hombre todo entero. No es un producto del arte, de la técnica o de la industria, sino el chorro que sale de la fuente de la vida, lanza al hombre en la existencia, cuerpo y alma, con todos sus caracteres concretos, y le coloca ante su semejante en una relación absolutamente primera, más allá de la cual no se sitúa ninguna otra, salvo la que le liga al principio mismo del ser. Todas las civilizaciones tienen su origen en esa relación primitiva que aureola un nimbo religioso. En todo lugar las civilizaciones que nacen están asociadas al grupo social, tomado en su sentido orgánico de comunidad parental (familia, clan, tribus, *genos*, *gens*, etc.), y al culto de la Divinidad. No es por azar que la palabra *civilización* deriva de *civis*, ciudadano, miembro de una ciu-

dad, de la cual se conoce, después de los trabajos de Fustel de Coulanges, el carácter familiar y sagrado, y que su vieja denominación *policie* o *police* —hoy sintomáticamente cambiada por vigilancia y coerción— evoca el cuadro social y religioso de la *Polis* griega. Y ocurre lo mismo con los vocablos *policé, urbanité,* etc., actualmente desaparecidos del lenguaje corriente. Ese fenómeno histórico y semántico significa que la civilización expresa nativamente una relación sobre la cual el hombre no ejerce ninguna influencia y que no domina en manera alguna porque la funde y la establece en la existencia. Es por lo que todo hombre, sea griego o bárbaro, es siempre, a un grado cualquiera, un hombre civilizado; el salvaje puro, libre de toda relación, con el cual soñó Rousseau y cuya imagen no cesa de seducir secretamente el espíritu de nuestros contemporáneos, es un mito o un monstruo.

Si es verdad, como dice Hölderlin, que el «nacimento decide en mayor parte», el origen de las civilizaciones constituye un testimonio capital sobre su naturaleza; significa que la civilización es la expresión de la *vida* humana, en el sentido de experiencia vivida de una relación que el hombre no puede trascender si no es por subterfugio, desnaturalizando su esencia de ser civilizado o en vía de civilización. El hombre no puede rebasar su propio nacimiento más que de una manera estrictamente imaginaria, escindiéndose en dos partes; la una, voluntariamente despreciada, depende de su origen, pero vejeta; la otra, voluntariamente construída por el espíritu, orienta su acción hacia un mundo que no es ya más que materia a transformar según su esquema. En otros términos, el hombre puede siempre negar su nacimiento para trascender la relación fundamental que le sujeta, Pero entonces está

reducido a construirse una civilización imaginaria que no es más que expresión sin contenido y sin vida.

Ese carácter vital de la civilización que alimenta su crecimiento en los principios de la existencia es inaccesible al espíritu; no puede ser pensado *más que en tanto que anticipadamente vivido*. La relación fundamental del hombre al mundo precede el conocimiento y la voluntad humanos, cuyo papel se limita a afirmarlo participando en ello por la contemplación y la acción, o a negarla creándose imágenes del ser auténtico y proyectándolas dentro de una vida exangüe y disminuída.

Todo el desarrollo ulterior de la civilización, en sus formas espirituales más elevadas, está basado sobre una inserción cada vez más profunda en la vida original, la cual intenta expresar el inagotable arquetipo; allí donde una civilización se eleva no es difícil de discernir las energías sociales y religiosas que alimentan su expansión y penetran sus más nobles relaciones. El pasado es suficientemente evocador a ese respecto.

Por oscura y algo irritante que sea para el espíritu esa identidad entre civilización y expresión de la vida original, no deja de ilustrar el fenómeno singular del polimorfismo de las civilizaciones que la humanidad ha conocido. En su *Outline of History,* Arnold Toynbee señala que los tiempos históricos han visto nacer veintitrés tipos distintos de civilización, de las cuales sólo cinco subsisten hoy, la mayoría gravemente atacadas en sus obras vivas. ¿Por qué hay, pues, civilizaciones y no la civilización elaborando un tipo único y universal de hombres? ¿Por qué la expansión de una civilización en elevación y en extensión es siempre un signo de degeneración? El testimonio de la historia lo prueba: el llamamiento a la universali-

dad es por una civilización el llamamiento a la muerte. Esos dos hechos conexos no tienen otra causa que el contraste, sino la antinomia que no cesa de oponer el uno al otro, a pesar de su complementariedad, la expresión de la vida y la vida misma. Cogida en su substancia, la vida es inconmensurable a la expresión, pues es desbordante, y la expresión exige la forma que limita en ella sus contornos. Por ella misma, la vida aspira incesantemente a hacer estallar las categorías del tiempo y del espacio, y según la expresión bergsoniana, a voltear la muerte. Pero la vida se manifiesta, y la vida humana en particular se vacía, como toda vida, en moldes y estructuras que la forman y le imponen una configuración espacio-temporal que demuestra la experiencia más elemental, lo mismo que la moral del fabulista. Más allá de un cierto punto de crecimiento y de madurez toda forma viva se altera. Así, todas las formas vivas están limitadas, y por consiguiente, multiformes; todas las perfecciones imperfectas, y como resultado, distintas. Sólo el Ser, que es la Vida expresándose por la vida misma, que es el verbo de Vida, triunfa del espacio y del tiempo. La Forma o la Expresión de la relación fundamental del hombre al mundo contrae necesariamente la amplitud, y sus límites mismos ceden el lugar a otras formas y a otras expresiones. La acción que traduce esa relación pasa en el tiempo y se somete, como toda acción viva, al ritmo del nacimiento y de la decadencia. Además la vida difunde y diversifica, y si la civilización es bien, lo que permite al hombre vivir en el mundo, ella debe ser, a su vez, viva, abigarrada, múltiple.

Es porque, por otra parte, anotémoslo de paso, no hay y no puede haber civilización cristiana, en el sentido pro-

pio de la palabra, a pesar del abuso que se hace hoy con fines políticos de esa expresión; el cristianismo, siendo sobrenatural por esencia, y las civilizaciones, siendo naturales, no puede existir más que una diversidad de civilizaciones cristianas. La Fe cristiana es independiente de la estructura de las civilizaciones que ella exalta. La prueba es dada por la historia y la geografía: el cristianismo no ha salvado la civilización romana decadente y se ha adaptado a la nueva civilización bárbara que iba a dar la Edad Media; si realizaba su deseo ecuménico, ni la India, ni la China, tendrían la misma civilización que Europa. Pero tenemos una inclinación invencible a mezclar la civilización *actual,* nacida en Europa, y el cristianismo, no solamente por razón de un vago recuerdo de la Edad Media, donde el fermento de fe ha penetrado la *respublica cristiana* occidental, pero sobre todo porque la civilización *moderna* desfalleciente en la cual estamos incursos se confunde con la religión cristiana, de la cual espera su salvación sin adoptar sus exigencias, y porque el cristianismo, a su vez, teme el hundimiento de sus puntales tradicionales carcomidos.

Civilización y vida

Puesto que la civilización es la forma de la vida para el hombre, tiene, como la vida, sus vicisitudes, su ritmo, «sus altos y sus bajos», su curso irregular y sus meandros. Sería vano querer descubrir en una civilización viviente cualquiera un elemento de regularidad, una serie linear, o mejor aún, lo que el espíritu moderno llama un «progreso indefinido». Una civilización no se desarrolla según

un encadenamiento riguroso de teoremas ni por una dialéctica de conceptos. La virtud esencial de la vida es su imprevisible facultad de sobresalir, su capacidad de invención, su repentina generosidad. Y esta virtud se dispersa si la forma no la coge.

De ese punto de vista, la dualidad entre expresión de relación vital y la relación misma, que es en un sentido la debilidad de toda civilización, es igualmente la fuerza. La forma o la expresión constituyen en efecto potentes acumuladores de vida latente : en ellos se depositan y se amasan energías que parecen dormitar, pero cuyo nivel ascendente las lleva poco a poco a la perfección. Contemplada en su conjunto, una civilización aparece como una tradición que a un cierto momento alcanza la cumbre de una curva en donde la relación del hombre al mundo se manifiesta de una manera eminente y a veces soberana. Sin esa larga permanencia anterior de la forma, sin tradición, jamás la civilización llegaría a expresar humanamente el mundo. Una civilización que desprecia la tradición pierde las reservas de vida que le permiten sus posibilidades de continuación, sus refecciones y, en la prosecución ondulosa que constituye vista de cerca su curva ascendente, su poder de maduración. La unidad de la forma viviente hace, por lo demás, la unión de las generaciones sucesivas, favorece la penetración intuitiva del universo por hombres que saben comprenderse a través del espacio y la continuidad, afirma la relación vital y le abre la vía hacia una expresión superior.

Todo depende aquí del nivel de la vitalidad humana y de la aptitud del hombre en introducirse en el mundo que él determina el vigor por su presencia efectiva. ¿Por qué es ello así? No hay respuesta a semejante pregunta, es

menester confesarlo; es el misterio de la civilización como del individuo. Lo mismo que existen individuos cuya vitalidad potente, fuego, colorido y luz están en armonía con la vida universal, e individuos moralmente endebles, enfermizos, sin centelleo, existen civilizaciones hinchadas de savia y civilizaciones estancadas. La ley de la vida y del ser es la desigualdad concreta: tal árbol del bosque rebasa su vecino que crece en la misma tierra; tal civilización se eleva por encima de otras en la medida en que las raíces del hombre que la ha creado son más profundamente y más vitalmente ligadas en la experiencia de lo real. La vida no dispensa sus riquezas según un plan uniforme. En un caso, la tradición de la forma y la continuidad de la expresión serán parecidas a la persistencia orgánica de una salud sin tacha que dura ignorándose ella misma, con alternativas ritmadas de actividad y de reposo, de facilidades en el esfuerzo, de momentos de alegría creadora; en otro caso, no serán más que rutina, repetición mecánica, régimen inmutable que mantiene en una existencia precaria una vitalidad ruinosa. Aquí reinará una esterilidad crónica; allá una fecunda disponibilidad. Conviene, pues, distinguir claramente —pues nuestros ojos miopes no lo aperciben ya— entre la reiteración monótona, que es un índice de agotamiento, y el estilo tradicional, que es la siembra, renovada a cada estación, de una potencia germinativa continua.

La misma unidad viva de la expresión que se observa en las civilizaciones auténticas diversifica igualmente los individuos que la comparten. Aquí aún las analogías con la vida llaman la atención. Las hojas de un mismo árbol no son idénticas: son solamente parecidas. Ninguna de entre ellas recubre adecuadamente otra como dos mismas

figuras geométricas o dos objetos fabricados en el molde de una máquina. La diferencia entre las hojas, las flores, las ramas, los frutos, el tronco, las raíces es aún más sensible. Todos los elementos del árbol participan, sin embargo, a la unidad orgánica del conjunto. Todos son solidarios y se mueven sinérgicamente a través de la misma expresión de la vida vegetal. Lo propio de una civilización verdadera es reunir *orgánicamente*, en una unidad diferenciada, individuos que sin su presencia serían condenados a la identidad en la separación. Cuanto más se eleva el nivel de una civilización, más vemos sus funciones sociales políticas, religiosas, intelectuales, estéticas y morales diversificarse aumentando las relaciones que les unen, mas constatamos que los individuos que las ejercen son desiguales y asociados a una misma labor. Una vez aún la relación vivida y expresada del hombre al mundo no es uniforme, pero sinfónica, pues la vida y su expresión engendran en todas partes la diferenciación; la relación fundamental, plenamente asumida, se multiplica con una suerte de prodigalidad profunda en otras relaciones cuyos términos son distintos y unidos, exactamente como la simiente del árbol o el embrión de un organismo superior.

De cualquier lado que miremos la civilización aparece como una abundancia de relaciones que surgen ellas mismas de una relación anterior, extraordinariamente misteriosa, que se deja ver de una manera inconsciente y que resalta a la esfera de la *experiencia vivida*. El ser civilizado se mueve fácilmente en el mundo que expresa su tipo de civilización, y si es bruscamente trasplantado en otro dominio experimenta el sentimiento de una falta de correspondencia: una cierta armonía, primitivamente im-

perceptible, está en adelante rota. Está en adelante solo, extranjero. Es con una intuición notable de esta situación que los griegos llamaron *barbaroi,* extranjeros, a todos los que no participaban de su modo de vida y a su expresión de la experiencia vivida del mundo.

El ciclo de la civilización

La comodidad, la facilidad, la ausencia de esfuerzo —que no excluyen la labor inherente a todo trabajo de expresión—, he ahí lo que caracteriza la actitud del hombre en su área de civilización : el ser humano se encuentra al nivel del mundo que corresponde a su vitalidad ; está *con* un universo que él *reconoce* en las formas construídas por su tipo de vida ; *coexiste* al ser hacia el cual va su relación congenital que se refiere directamente a él ; todo reviste para él un carácter familiar, amistoso, próximo ; la angustia del ser solo le es desconocida ; a través de todos los remolinos de la vida individual o colectiva, que son el lote de la humanidad, tiene siempre «alguna cosa» a la cual «asirse» ; por dura y disminuída que sea su existencia, tiene un sentido. ¿Cuál? La mayor parte del tiempo no sabe nada de ello o bien poco. Pero él siente, experimenta, vive esa significación ; le aparece consagrada, dedicada a una realidad que le rebasa y le constituye, que intenta definir y expresar porque toda vida se mueve, agita, toma forma, y que, al fin de cuentas, traduce en la polivalencia más o menos extendida de su civilización. Esta, a su vez, orienta su acción hacia el término que él presiente ; y así, sin parar en un ciclo sin fin, todas sus maneras de ser y de obrar, desde la técnica más hu-

milde hasta los ritos de múltiples religiones naturales, pasando por el arte, la ciencia, la moral y la sapiencia de la vida, la filosofía, etc., sufren esa doble imantación. Las manifestaciones de su ser emanan de su experiencia vivida y le envuelven en un circuito vital que amplifica el dominio del mundo sobre su existencia y su deseo recíproco de revelarla. La civilización lo engloba como un alma en su ritmo.

Tal es el momento luminoso de una civilización. Pero toda vida está sujeta a la muerte: «Nosotros, como las civilizaciones, sabemos que somos mortales.» Bien antes que Paul Valery, testigo desilusionado, el hombre lo adivina confusamente. Es porque las civilizaciones, a un nivel vital superior, lanzan sus últimos fuegos, los más brillantes de tono, antes de entrar en el largo período de decadencia que anuncia su caída definitiva. Así hacen todas las formas de la vida: el instante de la madurez, el más breve de los que componen la existencia, reúne las energías en una última floración. Lo que se ha llamado siglo de Pericles, o de Augusto, o de Luis XIV —tan eternos parecen los nombres—, es de hecho un lapso de algunos años; último momento de una resistencia a la muerte, de la cual la vida triunfa en una especie de impulsión que nada hace prever y que es muy pronto seguida de los primeros signos manifiestos de agotamiento.

Ese fenómeno capital de la decadencia de las civilizaciones ilustra notablemente su naturaleza, como la enfermedad que desprende por contraste la esencia concreta de la salud.

Tanto tiempo como la experiencia vivida de la relación del hombre al universo desborda, penetra y envuelve

sus diversos modos de expresión, una civilización se mantiene y prospera: la vida la alimenta sin agotarla. Su forma encierra siempre lo real, porque lo real no cesa de rebasar los límites. Una continuidad sin fisura se establece entre los diferentes aspectos de estilo de la existencia humana y la relación fundamental. Algunos cambios se anudan que los fortifican mutuamente: así, el arte, la filosofía, la religión traducen la situación del hombre en el mundo, y esa situación, a su vez, confiere a las formas expresadas toda su densidad. Nada en ellas suena a hueco mientras esa ligazón persiste.

¿Cómo se produce la hendidura? ¿Cómo la forma se deslastra de la relación, se vacía de su substancia y se transforma en un molde que se manifiesta en una realidad empobrecida con una especie de automatismo? Esa degradación de lo vital en mecánica, que el genio del aldeano Peguy y el del intelectual Bergson han puesto igualmente a la luz, es un proceso muy simple que revela la experiencia inmediata. Uno se extraña un poco que no haya sido más frecuentemente descrita, tan manifiesta es. Quizá es menester ver ahí el tenaz predominio de esa ilusión que nos oculta la presencia de la muerte y que caracteriza siempre los últimos momentos de una civilización.

La experiencia vivida de la relación fundamental se manifiesta, como hemos dicho, con el nivel de la vitalidad y es toda la civilización. Y precisamente porque la experiencia de la relación del hombre al mundo es vivida, ella invade enteramente *de dentro hacia fuera* el ser humano: el hombre vive y traduce de una manera compacta su relación con lo que le toca íntimamente, sus próximos, la tie-

rra, la presencia oscura de lo divino dispersos en la naturaleza. Las primeras civilizaciones son a ese respecto patriarcales, agrícolas, religiosas. Es a ese fondo donde se recogen las potencias telúricas que las nuevas civilizaciones vienen a nutrirse cuando desaparecen las que las han precedido, como se apoyan sobre él las civilizaciones bamboleantes en período de crisis. Las formas más altas de la civilización están aún sumergidas aquí a veces, hasta ligadas, en una experiencia del ser que deja fuera de ellas un *excedente permanente* cuya ubicuidad trasciende el hombre y le comunica la impresión constante de su pertenencia orgánica a lo real. El espíritu, la inteligencia, el querer, la imaginación, cuya actividad forja sin tregua algunas expresiones del ser, son solidarias de la vida que le aportan su indefinible y concreta participación a la existencia. Dependen estrechamente de ese calor interior y radiante que es la marca misma de toda experiencia vivida, estimula su desarrollo y las traduce auténticas. Cuanto más se abren a la vida y al ser, más se encarnan en ellos para recibir sus flúidos y darles una forma. Una civilización que crece se dilata así de dentro hacia fuera, sin solución de continuidad entre lo real, el hombre y la expresión de su relación, como lo hace toda especie de vida. Ella se somete al ritmo esencial de toda existencia, que es la participación al ser y la subordinación a su ley de cambio orgánico.

Y he ahí dónde se insinúa la fisura: todas las expresiones de la relación fundamental, sean cuales fueran, pueden, en tanto que son *expresiones*, separarse del hombre como la hoja muerta del árbol. Se manifiestan, en efecto, en innumerables formas materiales: lenguaje, colo-

res, figuras, número, derecho, código, legislación, ritos, convenciones etc., que constituyen los intermediarios entre el hombre y el mundo por donde pasa como una corriente de vida la relación hecha en adelante visible y palpable. Así las palabras que empleamos en las relaciones sociales o en el poema. Sobre todos esos medios pesa la amenaza de la mecanización que los hace impermeables e interrumpe el flujo vital, lo mismo que el espíritu que lo crea se niega a inclinarse ante el primado de la relación que no ha creado y que se le impone. En otros términos, *la negación del gesto religioso en todos los dominios desencadena el automatismo*. El espíritu y sus producciones se retiran fuera del campo relacional donde gravita el ser humano. La consecuencia sigue inevitable: las formas de la civilización no se asocian ya al ser, y el ser mismo, en lugar de definirse como un centro de comunión y como un nudo de intercambios, se transforma en una «materia» plástica, dispuesta a soportar una huella que ninguna vida anima ya. La civilización es entonces reemplazada por una *técnica* de dominación del mundo, en donde el hombre, identificado al espíritu cortado de todos sus lazos, se presenta como trascendiendo al universo. Ella no tarda en degenerar en la medida en que la vitalidad humana choca con formas artificiales que la esterilizan; encuentra cada vez menos espacio donde manifestarse. El hombre, armado de sus expresiones desvitalizadas, forma, quebranta, agita, maquiniza desesperadamente toda existencia y la suya para subsistir...

Conocemos, por otra parte, períodos de la historia en los cuales la civilización envolvía el hombre hasta su raíz como un alma, y otros en que pesaba sobre él como una

losa de plomo. Tan pronto se integra a la substancia concreta del hombre, emerge y florece de su ser, se manifiesta en él como una savia ascendente que sale de su fuerza; tan pronto no es más que un orden exterior al hombre, ensamblado sobre su vida abandonada, especie de entidad hipostasiada que aprehende su ser y lo absorbe en su forma propia. Allí, es inmanente al hombre concreto y constituye la trama de su existencia; aquí, se desprende de los seres humanos, planea sobre ellos y le dirige parecido a una maléfica idea platónica. Pensemos un instante en la actitud del Griego en tiempos de Pericles y en la época alejandrina, o en la del Romano durante la prosperidad de la República, o en los últimos siglos del Imperio. En el primer caso, el hombre se inserta en el mundo por la civilización; en el segundo, tiende sin cesar a evadirse fuera de lo real y a diluirse en el mecanismo de la civilización que él ha montado. Todo sucede como si el hombre, a ciertos momentos de su historia, tuviera bastante energía para producir una civilización que no haga más que uno con él y le ponga en relación visible con el mundo, mientras que a otro, agotado, anémico, sin vitalidad y sin fuerza, se abandona a la corriente de una civilización que no es es ya ella misma, irrigada del interior por la presencia activa de una fuente humana, y le arranca del mundo. El análisis filosófico confirma esa observación.

Conciencia y universalidad

Es precisamente ese fenómeno de la *ausencia* del mundo que produce la conciencia de la crisis que atraviesa la civilización. Esta es, hemos dicho, un proceso absolu-

tamente natural. Ahora bien ; toda actividad normal que se interrumpe o amenaza desaparecer engendra inmediatamente la intuición aguda y lúcida de su necesidad. Así es ello de nuestras funciones fisiológicas elementales : no tenemos conciencia de nuestro estómago más que cuando su ritmo se entorpece. Y ocurre lo mismo de la inserción orgánica del hombre en el mundo que hace la civilización. La conciencia del drama que le abraza nos embarga en la medida en que la civilización sale fuera de sus goznes, donde el hombre que se beneficia de ella pierde raíces. Los elementos misteriosos gracias a los cuales el hombre adherido religiosamente al mundo para expresar en él el carácter humano se disuelven en beneficio de la «*prise de conscience*». Su funcionamiento se transpone del plano de la vida al plano del espíritu, de lo vivido a lo pensado, de lo vital a lo conceptual. En un último sobresalto la conciencia ensaya de cubrir las brechas de las cuales ha salido, fabricando con precipitación algunos productos de reemplazamiento. Estamos hoy de ellos tan saturados que sólo un nuevo *ersatz* nos parece original : nos hemos hecho insensibles a esa atmósfera ficticia en donde parece que vivamos...

El primer signo visible, pero también el más inadvertido, de la decadencia de la civilización es la conciencia que de ello tenemos. Con la lucidez perfecta del enfermo que conoce su mal seguimos el camino de esa decadencia. Vemos una después de otra las funciones de la vida civilizada : las costumbres, el arte, la ciencia, la filosofía, la política, la religión, la sociedad, atacadas por un implacable proceso de decadencia. Nuestra conciencia se ensancha a la medida del movimiento que las descompone y que la

libera. Nuestro espíritu se dilata en proporción de la nada que nos invade, que domina y puebla en adelante de sus creaciones autónomas, sin estar sujeto a nada. Experimentamos en ello un goce secreto: sabemos que el mal está ahí, presente, metódico, desdoblando de alguna manera nuestro ser en dos partes, de las cuales una se disuelve y la otra, proyectando su conciencia hasta los más sutiles meandros del desorden. Los canaliza por sus arficios. Hoy somos capaces de organizar la desorganización en una mirada de conjunto análoga al plano del arquitecto que recompone los elementos dispersos. Pero no somos capaces *más que de eso*. La conciencia de la unidad de la civilización crece con su desmoronamiento, y la acción que le asemeja no se opera más que al nivel de lo que en nuestra fatuidad llamamos «el espíritu», el mismo ayudado por lo que le es más próximo: el lenguaje abundante y estéril, la astucia insidiosa, la fuerza que violenta. Pues la vida es silenciosa, franca y desarmada.

Si es verdad que un organismo muere cuando su coherencia interna desaparece, la civilización moderna ha llegado a ese estadio. Pero Nietzsche no escribiría sin duda ya: «He venido cerca de vosotros, hombres actuales, he venido al país de la civilización... ¿Y qué me ha ocurrido? A pesar del miedo que he tenido, he debido ponerme a reír. ¡Mi ojo no ha visto jamás nada tan intrincado!... El semblante y los miembros pintarrajeados de cincuenta maneras; es así, con gran extrañeza mía, que yo os veía los hombres actuales. ¡Y con cincuenta espejos alrededor de vosotros, cincuenta espejos que adulaban e imitaban vuestro juego de colores!... Y si uno

sabía escrutar las entrañas, ¿a quién haréis creer que tenéis entrañas? Parecéis formados de colores y de pedazos de papel pegados juntos.» La civilización no es ya la unidad de una diversidad, no es ya lo que era en tiempo de Nietzsche: una diversidad pura. Por un gigantesco esfuerzo de conciencia ha llegado a ser la unidad abstracta y formal de una multiplicidad sin cohesión de seres idénticos contemplándose en el solo espejo de «la conciencia humana, tenida por la más alta divinidad». Nos bañamos en un continuo espacio-temporal de pensamientos, que se reducen cada vez más a un solo y común denominador «espiritual», y vivimos en una discontinuidad mórbida. Si cogemos una a una las grandes corrientes «doctrinales» que interfieren en la civilización actual y las consideramos menos en sus diferentes orígenes que en la especie de delta pantanoso donde van a parar, experimentamos la impresión desconsoladora de la similitud en la pobreza. Marxismo, capitalismo y un cierto cristianismo convergen a porfía hacia la dominación del mundo por «el espíritu» humano. Pero ese mundo no es más que una tierra abstracta, gris, uniforme; en vano se busca en ella los hombres en carne y hueso. Es una expresión algebraica, donde no encontramos a nadie, donde el *próximo* sensible y concreto ha desaparecido diluído en la conciencia de la humanidad. Para esos sistemas los hombres no están ya orgánicamente ligados entre ellos por un yo no sé qué, imposible de describir, que les fuerza, a través de choques y de vicisitudes, a articularse en la cálida presencia de pequeñas comunidades, en las cuales cada uno encuentra y comprende a cada uno sin esfuerzo. Todo transcurre como si en los diversos órganos de ese vasto cuerpo que es la humanidad, el cerebro, los riño-

nes, el corazón, las entrañas —¿pero a quién haréis creer que tenéis entrañas?—, las diversas especies de células hubiesen perdido sus tabiques protectores y se hubiesen transformado en átomos similares, sin lazos, yuxtapuestos por la fría presencia —entrecortada de algunos sobresaltos «místicos»— del «espíritu» que las desploma. La civilización no tiene ya ante ella más que átomos humanos que desintegra, y de los cuales espera sacar energías psíquicas desconocidas que renovarán la faz de la tierra bajo la dirección del «espíritu»; sea éste espiritual o material, político o económico, agnóstico o científico, poco importa, ahí está dirigiendo la pobre humanidad sangrienta hacia su «bien». Después de cada desastre, después de cada descenso de un grado de los valores humanos concretos, esta civilización proclama por la boca de sus intérpretes más calificados que un «espíritu» de justicia, de caridad, de acceso de todos a los bienes terrestres difundidos por una técnica grandiosa, superorganizando la materia, trabaja invenciblemente el mundo pulverizado. Cuanto más la vida auténtica se derrama, más la conciencia imagina una vida nueva en un mundo nuevo sincronizado a su desvitalización.

He ahí, pues, el drama de la conciencia o del espíritu en los momentos de crisis profunda de la civilización: la relación fundamental del hombre al mundo no tiene ya otra existencia que *pensada,* de hecho *imaginada,* dada la rareza efectiva del pensamiento propiamente dicho en la especie humana. Abolidas la compenetración y la simpatía del hombre y del mundo, éste no habla ya silenciosamente al hombre por mil voces que se deslizan en su inconsciente y le informan de sus secretos; el hombre no le responde ya por la misma afección silenciosa. Su

diálogo amistoso, que impregnaba tal o cual área geográfica civilizada de un carácter familiar, está interrumpido. Una *distancia* se insinúa entre la conciencia humana y su situación en el universo que las hace incomunicables la una a la otra en un plano fraternal. Por la «*prise de conscience*» que colorea de una manera más o menos clara los fines de civilización, el hombre se reconoce *incapaz de participar a lo real y a inscribir su acción en un conjunto orgánico limitado:* huye todo lo que es, huye de su ser y huye el ser para concentrarse en la idea o en la imagen que se hace de sí mismo y de la realidad. En lugar de vivir la relación, el hombre la sueña. El religioso que en su celda diserta sobre el matrimonio, las relaciones conyugales, las reformas de estructura, etc., sin tener de ello la menor experiencia concreta; el político que construye la sociedad; el sabio de laboratorio que traza los planos de la ciudad futura; el ingeniero que trata al hombre como hace con la máquina; el artista que obra según una teoría del arte; cada uno de nosotros que llevamos en la cabeza una idea preconcebida de tal o cual aspecto de la vida, somos arrastrados por esa corriente que nos separa del ser de una manera insidiosa o brutal. La mayor parte de los hombres de hoy son incapaces de vivir *su* vida: la civilización moribunda les traza sin descanso innumerables itinerarios de huída. El hombre actual se refugia *en la abstracción* que reside en el espíritu porque ha roto el pacto nupcial que la civilización había concluído con la naturaleza, introduciéndole *en la presencia concreta* de un mundo adaptado a su talla y a su potencia de encarnación.

El segundo signo que marca todo fin de civilización deriva de ello: la tendencia a universalizarse. Toda abstrac-

ción es, en efecto, universal: trascendiendo el espacio y el tiempo, es siempre y en todas partes parecida a sí misma. Ya el marxismo, el capitalismo y el cristianismo, que se reparten el *orbis terrarum,* atenúan sobre algunos puntos sus oposiciones ficticias, simpatizan oscuramente y se preparan a una especie de fusión cósmica bajo el efecto de una corriente única a alta tensión de «espiritualidad colectiva». Sin duda los sistemas y los dogmas chocan aún con violencia; sin duda también, el cristianismo se niega, por las voces de los garantes de la ortodoxia, a establecer pactos con las ideas que condenan la fe, pero el moralista que pone atención en los hábitos y en la mentalidad de los hombres de hoy no puede apreciar en las *élites* como en la masa una orientación notable hacia el sincretismo; cuando más, por otra parte, el cristianismo se desencarna, no siendo ya más que una inquietud religiosa análoga a la que procuran las teosofías o un código superficial cuya influencia no desciende más bajo que el cerebro, no escapa a la irresistible fascinación que ejercen sobre él las formas desencarnadas de la conciencia contemporánea. En resumen, la humanidad experimenta su afinidad planetaria y cambia de dimensión por una «*prise de conscience*» más intensa de su promoción a lo universal: un braceo gigantesco va a borrar toda diferencia entre los hombres.

Esos dos índices se encuentran indiscutiblemente en la civilización antigua agonizante. Toda civilización que deserta la relación fundamental, *siempre concreta,* del hombre al mundo, para complacerse en los prestigios y en los paraísos artificiales de la abstracción, está marcada con el sello de la muerte. Toda civilización que se universaliza y franquea los límites que le impone la expre-

sión, *siempre definida y circunscrita,* de la vida y de los cambios orgánicos, abandona sus raíces y su profundidad.

Pero lo que diferencia la conciencia y la universalidad modernas de las notas antiguas paralelas es su pesantez, y si uno se atreve a decir, su potencia inédita de revestimiento de un tipo humano uniforme. La imagen espectacular que el hombre se ha forjado de sí mismo se *transforma en realidad,* constituyendo un ciclo que parte del hombre para volver al hombre sin pasar por las exigencias que le hacen participar al ser. El hombre viene a ser su propia trascendencia pagando el precio de su tentativa: la supresión de la diversidad orgánica; la deificación del «grueso animal» platónico; la nivelación de toda personalidad en una «conciencia colectiva» planetaria, privada de vida y de pensamientos verdaderos. Pues la relación del hombre al mundo no puede ser vivida y pensada por una colectividad: es el atributo de la persona. Mi relación orgánica a mi familia, a mi grupo social, a todas las formas de la civilización que la expresan, es irreductiblemente personal: *otro* es incapaz de asirlo, de experimentarlo, de comprenderlo si no es desde el exterior y de una manera puramente abstracta. Nadie puede coger mi sitio en el universo. Nadie es intercambiable, al menos que todos estén reducidos al estado de autómatas. Que esa situación se llame ahora «fin de querella entre el hombre y la naturaleza» con Marx; dominación de la tierra por la técnica y la industrialización con el capitalismo privado o con el capitalismo de Estado; primacía del espíritu sobre la materia según la fórmula ambigua de un cristianismo desvirilizado que fascina el mito de un nuevo Paraíso terrestre, esas distinciones no tienen más sentido que el verbal. Ellas se recortan y se identifican en un mismo punto efectivo:

el hombre es la medida del «mundo» que él ha creado; el hombre edifica una civilización que no le sirve ya para encarnarse en lo real participando a sus leyes; parecido al demiurgo, amasa la pasta flúida e inconsistente que constituye en adelante para él el ser, e imprime en ella su propia imagen empañada y divinizada. Nuestros contemporáneos son presa de la más extraña de las idolatrías: la de la civilización. Cuando ella muere de consunción interna, los adversarios que se combaten en la superficie se reconcilian espontáneamente alrededor de la efigie de su ser, que les presenta a la escala mundial, para «defenderla, «salvarla», «promoverla», «extenderla», «purificarla», etc. Como los médicos de Molière, están en desacuerdo en los medios, los remedios y las purgas necesarias, pero todos aspiran unánimemente a su renovación. Es la tragicomedia de hoy.

Abstracta y universal, la civilización moderna ofrece un último carácter: no es ya la expresión de la relación de participación del hombre al mundo, no es ya más que expresión *separada,* desarrollándose según sus propias reglas, *fuera* de los hombres concretos, *contra* los vestigios de organicidad que ella encuentra por encima del espacio y del tiempo vividos.

De donde sus dos notas subsidiarias, con frecuencia resumidas, pero raramente relacionadas a su principio generador.

En principio la «civilización» debe para llegar a sus fines reducir a polvo el viejo mundo, amordazar las voces impotentes que suben aún del corazón de tantos seres vivos, operar una radical transmutación de valores. Agosta y rompe los cuadros tradicionales que el hombre había secretado de su propia substancia en el curso de milenios

con el fin de reunir el mundo alrededor de sí y hacerlo más presente a su ser en la proximidad viva de sus componentes. Ella no reconoce ya los hombres, las cosas, los paisajes que la envolvían en su misteriosa transparencia, que recibía hace poco aún hasta el corazón mismo de su coexistencia recíproca. En todas partes «la civilización» del hombre arrancado de su raíz procede por efracción para disociar el mundo. No es en modo alguno por azar que factores aparentemente dispares se encuentren hoy en una común obstinación en disociar los elementos del mundo y del hombre con el fin de reunirlos en una proximidad muerta y mecanizada. Citemos a granel: el psicoanálisis, el divorcio, el amancebamiento, un arte vulgar o refinado, especializado en el desencadenamiento del choque nervioso o de la onda cenestésica; la intrusión de la política en todos los rincones de la vida y particularmente de la profesión, la violación de la muchedumbre por la propaganda, las grandes ciudades tentaculares, en las cuales cada habitante es una célula impermeable; las psicosis agresivas de los diarios y revistas, la confusión operada en la vida común por los mítines, las demostraciones espectaculares, las reuniones episódicas en lugares señalados, tan pronto deshechas como rehechas; la acción del cine, de los carteles, de la publicidad, de las exhibiciones, de las luces violentas, del ruido, de la extrema facilidad de los medios de locomoción, que distrae la atención de la presencia de los hombres y de las cosas; el caos discontinuo del mundo de la radio, la dilaceración y el braceo de las guerras, el eufemismo horroroso del *displaced persons,* el gansterismo individual y colectivo, los ensayos de terapéutica social operados en el hombre *in vivo,* el culto generalizado del odio; y para cerrar provisionalmente la

serie, la desintegración atómica y sus sucedáneos. En semejante perspectiva, que se vulgariza cada vez más y se prolonga hasta los campos, las montañas, el bosque y el mar, en donde la reanudación del contacto entre el hombre y la naturaleza es una prostitución para la una y para el otro, no importa que, equivale a no importa que, los seres y las cosas sin relación duradera, yuxtapuestos, sin coexistencia en la continuidad o en el espacio, conmovidos hasta sus fundamentos, se diluyen poco a poco en una vasta colada inorgánica terriblemente triste y compuesta de puros instantes sucesivos.

Por otra parte, es menester ver en la conquista de todo el espacio disponible efectuada por la civilización moderna el resultado del deseo que la mueve y la empuja a liberarse de las condiciones impuestas por la calidad de lugares, atmósferas y climas y por la presencia de otras civilizaciones dispersas sobre el planeta. Así como lo demuestra demasiado bien la colonización actual, la civilización moderna no se adapta a las otras formas que encuentra, no establece con ellas ningún cambio vivo, ninguna simbiosis, de manera a constituir un tipo híbrido, tal como lo intentó antes España en su imperio de ultramar. La civilización moderna se impone desde fuera a todos los medios en que se incrusta, como si despreciara las modalidades de la existencia terrestre a la manera del espíritu puro. Ningún obstáculo espacial la detiene. Se extiende y envuelve, pero no toma raíces porque es incapaz de ello. Forma una corteza que rodea las latitudes y longitudes, y absorbe las reservas orgánicas aquí y allí aún subsistentes. Trasciende el espacio para no ser más que ella y para absorber los países, las razas y las almas en una especie de alma mecánica del mundo. Igualmente

niega el tiempo. Es inútil insistir sobre su desprecio del factor esencial de toda civilización viva: la tradición. No guarda ningún recuerdo: la experiencia de los siglos y hasta la del pasado inmediato es rechazada en el olvido diario que es su medida. Vive en el instante presente dilapidando el porvenir.

La civilización moderna extiende así su nuevo orden —en ensayos ellos mismos renovados en una línea invariable y reanudados en seguida después del fracaso— fuera del tiempo concreto que ritma los latidos del corazón del hombre. Colocada delante de un mundo y de una humanidad cuyas afinidades recíprocas están actualmente agotadas —se rehacen invariablemente en el secreto de la historia para organizar otra civilización—, intenta, sin embargo, una empresa que jamás ha tenido ejemplo: aproximar el mundo y los hombres dispersos, en *función de su dispersión misma,* sin preocuparse en renovar en espacios restringidos los lazos concretos y efectivos que les unían hace poco aún. Se trata por ella de encontrar un común denominador, tan vago y vacío como es posible, capaz de reunir esa multiplicidad caótica y construir, grado por grado, de *arriba hacia abajo,* los moldes escalonados que le darán una cohesión. Obra de un «espíritu» proyectando sus esquemas en un mundo y en una humanidad sin substancia, difunde por todas partes el artificio. No son ya el hombre y el mundo que se organizan en una interacción mutua, que reproducen en el curso de la historia los cuadros sociales, económicos, políticos, estéticos y religiosos, correspondiendo a su crecimiento y a su amistosa compenetración. El hombre que ha dejado pudrir sus raíces y su facultad de penetración concreta en el mundo está en adelante consagrado a «organizar» el universo en lo in-

temporal, partiendo de teorías y planos abstractos, situados ellos mismos fuera del tiempo. Está colocado delante de un mundo que ha perdido su aspecto humano.

Y es ahí que la civilización moderna encuentra su común denominador en un mundo *que no es ya más que materia,* del cual todos los elementos concretos: la belleza, la grandeza, la nobleza, la profundidad ontológica, el misterio, el reflejo de Dios, han sido borrados. Pues la materia, como lo demuestran las más grandes filosofías, es por esencia *indeterminación,* vacuidad, potencialidad indefinida, aptitud a tomar todas las facetas, *la forma separada, que es la civilización moderna, no podía dejar de ser atraída por la materia, su «espíritu» debía ser materialista* desde que quería diferir su inevitable expulsión fuera de la escena del mundo y proponer a todos los hombres un término de la misma naturaleza que su universalidad abstracta, anónima, inorgánica. La materia que atrae todas las codicias, provista de una infinita divisibilidad, responde a su promesa de disolución.

Así asistimos a la paradoja más desconcertante de la situación actual: la relación del hombre al mundo no es ya casi más que material, mientras que el espíritu humano, cada vez más artificial, exigiendo de sí mismo un número creciente de subterfugios, progresivamente glorioso de la ciencia y de la técnica que le permiten dominar y «organizar» el caos, elabora hoy sin tregua los nuevos cuadros a la escala mundial, que lanza en ese polvo volcánico con el fin de amalgamarlo. El «espíritu» de la civilización actual, siempre alerta, está obligado a una «*prise de conscience*» redoblada. Al menor desfallecimiento, es el hundimiento, del cual tantas guerras y revoluciones nos han dado el siniestro presagio. Sin esa «*prise de conscience*»,

accesible a algunos iniciados que reinan sobre «el grueso animal», privados de vida y de pensamientos auténticos, que realizan el viejo sueño mefistofélico:

Un solo cerebro basta para mil brazos;

sin los príncipes de ese mundo que establecen, *a pesar suyo*, empujados por la naturaleza de los acontecimientos, su dominación sobre el universo: príncipes de la finanza, príncipes de la política, junto a los cuales los príncipes del arte y de la ciencia no son más que subalternos, la civilización moderna estaría ya hundida. Su «*prise de conscience*» no es más que su último retesamiento

Todo empezará de nuevo por algunos pequeños grupos de hombres que se amarán y reharán una civilización terrestre bajo la mirada de Dios.

Todo lo que es humano es cíclico

Pues la quiebra de una civilización, por larga y penosa que sea, no fuerza al desespero y a la violencia más que a las almas pusilánimes y débiles. Las civilizaciones son parecidas a algunas generaciones multiseculares, y parecidas a éstas aún, se suceden, según la expresión del poeta, como las hojas de los árboles. Todo lo que es humano es regido, *en tanto que humano*, por el principio *corruptio unis generatio alterius*, del cual la antigua sabiduría griega y oriental ha tenido la intuición profunda. Todo lo que es natural está sometido, *en tanto que natural*, al ritmo de la vida y de la muerte cuya alternación es la imitación de la eternidad. Y las civilizaciones son fenómenos naturales.

Esa noción esotérica del círculo, que el Occidente ha

perdido desgraciadamente, es de una importancia capital para comprender el destino de las civilizaciones. Estamos de tal manera hechizados con la convicción inconsciente que nuestra civilización moderna escapa a esa ley, porque es la obra intemporal de una razón divinizada, que no vemos ya que el movimiento de la naturaleza es en todas partes circular: sin hablar aquí del universo astronómico, basta recordar los ciclos del día y de la noche, del verano y del invierno, del flujo y reflujo marinos, del sueño y de la vigilia, de la inspiración y de la espiración, del crecimiento y de la decadencia, del nacimiento y de la muerte y su sucesión indefinida. Añadamos a ello la herencia, los circuitos sanguíneos y nerviosos, los arcos reflejos, el latido de la marcha, del vuelo, de la natación, del baile. el período musical, la cadencia poética, la rima, el estribillo, el ritmo que aparece en todas las artes y hasta en las que parecen estáticas, la continua vuelta a los principios sobre los cuales se basa todo conocimiento vivo, la incesante alternación de la unidad y de la dualidad que esconde los impulsos efectivos, la universal creencia en la existencia de un mundo salido de Dios y volviendo a él después de innumerables vicisitudes. De Job que clama en su rezo: *Manus tuae fecerunt me et plasmaverunt me totum in circuitu,* a Gérard de Nerval:

El tiempo traerá el orden de los viejos días,

pasando por el Yang y Yin chinos, el eterno regreso de los griegos y de Nietzsche, toda la historia de la naturaleza y del hombre individual o colectivo se desarrolla en una serie de sístoles y diástoles, englobadas ellas mismas en pulsaciones más amplias, en el límite, en el ciclo fundamental de la vida y de su misterio insondable.

Sin duda, nos es imposible construir una teoría objetiva del ciclo porque estamos inclusos en él y no podemos substraernos a su presencia para ponérnoslo ante nosotros como una cosa: el ciclo no es una cosa, es la vida misma. Por ahí escapa a la ciencia positiva, que no se ceba en el ser más que reduciéndolo a elementos desprovistos de toda relación polar, y a fin de cuentas, como lo ha demostrado Meyerson, a la nada. Es extremadamente significativo a ese respecto que la ciencia sea incapaz de orientar sus investigaciones, sus descubrimientos, sus sistemas y su concepción de miras sobre la naturaleza de otra manera que no sea linear: su acción sigue la línea derecha y horizontal. El ideal de matematización, las teorías de la evolución y de progreso indefinido que constituyen sus asíntotas, son ejemplos de ello. Es que la ciencia no alcanza la esencia de la naturaleza más que a un nivel superficial. La experiencia que la nutre es sin espesor y no reúne del ser más que una sola dimensión: la de la línea que une los antecedentes y los consecuentes de los fenómenos. La experiencia de la vida es inseparable del tiempo vivido, irreductible a la cantidad, alcanzándose sin cesar el mismo, formando círculo. Lejos de ser rectilínea y de orientarse a todo precio hacia lo nuevo, se concentra sobre sí misma y se encuentra perpetuamente parecida a ella misma: *¡nihil novi sub sole!* La sapiencia de vida se encuentra enriqueciéndose y se enriquece encontrándose. Pero porque está viva tiene, como toda vida, sus límites, y lo sabe: en todas partes choca con el infranqueable misterio. Siendo limitada puede y debe morir: ahí está el último misterio al cual toca su destino. Es porque la sabiduría *humana*, por densa y amplia que sea, es tristeza: el dolor, y detrás el sufrimiento, la muerte, son su subs-

tancia. La ciencia, al contrario, se prevé de una visión de triunfo y de alegría: avanza en línea recta hacia la novedad. Pero por una compensación inmanente no nos *dice* nada: es tangente a la vida, que exige confusamente más que ese débil conocimiento objetivo y que no lo obtiene jamás porque está sometida al ritmo polar que desemboca a la muerte. Ninguna ciencia ha podido satisfacer la sed del hombre, al menos que el hombre no haya perdido el deseo de las fuentes de la vida.

Desde entonces una civilización viviente, acumuladora de sabiduría, está imantada también por la muerte, pero para renacer, como la sabiduría misma, en una encarnación ulterior. Una civilización como la nuestra, que se calca cada vez más sobre el progreso científico para escapar a su destino mortal, para prolongarse *ad infinitum,* por una sucesión de retos, en incesantes novedades, no se libera de esa norma imprescriptible, pues no se conserva más que negándose a vivir y hacer vivir la humanidad. Es ya una civilización muerta antes de ser barrida por el movimiento cíclico de la historia. Todo lo que en ella vive prepara el porvenir de *otra* civilización. El barniz de ciencia que posee cubre una barbarie cuyos sobresaltos hacen crujir su envoltura.

Es menester, pues, resignarse a dejar morir esa civilización moderna de la cual podemos apenas desligarnos, tanto estamos aún cogidos en su proceso. Muere como todas las que la han precedido. Nada la salvará, porque su tentativa de substraerse al ritmo de la vida y de la muerte por los artificios de la técnica y de la ciencia. es aún una integración anticipada en el ciclo que afecta todo lo que es humano. Nada la salvará, ni aun el cristianismo. No nos ilusionemos con esperanzas. El cristianismo no salva

más que lo eterno en el hombre, y el ciclo no es más que la imagen lejana de la eternidad. El hombre no escapa al ciclo que regla la naturaleza más que por lo sobrenatural o por el desespero absoluto: el círculo no está abierto más que por lo alto o por lo bajo. En ese fin de civilización se trata de asegurar la salvación de lo que no perece, de lo que se acerca más a lo eterno: la relación fundamental del hombre a la Creación, y más allá de ésta al Creador, viviéndolo lo más posible en él mismo y en sus ramificaciones esenciales.

Plan de la obra

La relación fundamental del hombre al universo depende de la presencia de sus dos términos, y por consiguiente, del hombre mismo. Así, pues, la libertad humana tiene el poder, atestiguado por la experiencia, de rechazar o de aceptar la participación al orden del ser. Estudiaremos, pues, en un primer capítulo cómo se opera esa renunciación, sin, no obstante, abordar el misterio de la libertad tomada como tal, cuyo examen rebasaría el marco de ese estudio: veremos ahí que el *conflicto entre el espíritu y la vida* dirige todo el proceso de disolución de los valores en la civilización contemporánea.

En un segundo capítulo que prolonga el primero examinaremos *el conflicto entre lo político y lo social*. Es natural, en efecto, que pasemos al análisis de la desviación que sufre la relación del hombre con su semejante después de haber diagnosticado el mal del cual sufre el hombre mismo: no es, por otra parte, más que la secuela más importante.

En un tercer capítulo el carácter *técnico predominante* de nuestra época *y el colectivismo* que resulta de ello serán analizados a la luz de los resultados precedentemente desprendidos.

En fin, en un último capítulo trazaremos las grandes líneas del *conflicto que opone la civilización actual a la religión,* cuya clave le es, no obstante, necesaria, no siendo, en definitiva, la relación del hombre al mundo más que la forma visible de la relación del hombre a Dios.

CAPITULO PRIMERO

EL CONFLICTO ENTRE EL ESPIRITU Y LA VIDA

Estado de la cuestión

Saint-Exupéry ha escrito en alguna parte que una civilización «es una herencia de creencias, de costumbres y de conocimientos lentamente adquiridos en el curso de los siglos, difíciles a veces de justificar por la lógica, pero que se justifican ellas mismas, como los caminos, si conducen a alguna parte». ¿La civilización actual conduce a alguna parte? Parece evidente que el mundo en el cual vivimos va siendo cada vez más inhumano y que la civilización está en trance de revolverse contra el hombre. Es inútil insistir sobre esta amarga constatación. ¿Pero qué quiere ella decir? ¿Bajo qué aspecto surge al nivel de nuestra conciencia?

Una civilización abstracta de la vida

Se la podría expresar o caracterizar globalmente de la manera siguiente: sentimos a grados diversos que la civilización que nos rodea y que está destinada a hacernos

vivir, pesa sobre nuestra existencia, que no hace ya cuerpo con todo nuestro ser, que se separa de nosotros como una especie de caparazón, con peligro a cada instante de ahogarnos. La civilización, que debería ser nuestro modo de vida, es hoy nuestro modo de sufrir y de morir.

Pero esa primera constatación es aún insuficiente.

Si la civilización se separa cada vez más de nuestro ser y de nuestra existencia diaria para sernos exterior y condicionarnos desde fuera; si la vivimos cada vez menos y si la sufrimos y morimos en ella cada vez más; si nuestra vida concreta cotidiana, nuestras acciones ordinarias, nuestros gestos familiares soportan su peso y no consiguen a integrarla, es alrededor de ese carácter separado, no vivido, desencarnado de la civilización actual, que debemos llevar nuestras investigaciones.

Pero, ¿qué es lo separado, lo no vivido, lo desencarnado por excelencia, sino lo abstracto?

Es sobre esa oposición entre lo abstracto y lo concreto, entre lo ideal y lo real, que importa hacer girar el diagnóstico de la crisis de la civilización.

La humanidad está en trance de sucumbir de una indigestión de ideas, generosas o sórdidas, maquiavélicas o ingenuas, que todas se caracterizan por una extraña imposibilidad de vivir, de encarnarse en la existencia de otro modo que por la violencia o por la astucia y a conciliarse orgánicamente con ese instinto profundo y oscuro que en los momentos más graves de su destino empuja al hombre a triunfar de la muerte. Si observamos nuestros contemporáneos, aun los más rudos y los más intelectualmente desheredados, se nos aparecen en su gran parte cautivos de una inmensa red de ideas, que ellos mismos han tramado o pasivamente recibido del ambiente, que no co-

rresponden más que a una cerebralidad degradada, nada atenta a lo concreto, sorda a todas las solicitaciones de la existencia, ¡de las cuales, por una paradoja suprema, esperan la salvación! Los hombres de hoy intentan liberarse de su destino secretando ideas que les aprisionan y encadenan más dura y dolorosamente a su suerte. No es ya a tal o cual realidad concreta de la vida diaria que ellos se entregan, a tal mujer determinada por ejemplo, a tal obra, a tal rincón de tierra, sino al Sexo, a una concepción teórica del Trabajo, a una doctrina política, que cubren y absorben las realidades antes anunciadas.

Examinemos el primer hecho. También, así como lo decía Bergson, la característica de la civilización actual, como de toda civilización que se deshace, es de ser *afrodisíaca*.

Es menos tal ser determinado en lo concreto que atrae la mayoría de nuestros contemporáneos más que cualquier mujer. Eso no es decir bastante: la idea muerta del Sexo que reside en ellos se coge a cualquier cosa que se le presente y se sustenta de ella con avidez. Toda actitud se colorea de sexualidad difusa y disimulada, pero esa sexualidad es más bien una idea del espíritu que un brote de la vida. Lo que lo prueba es que el reflejo sexual no tiene la menor finalidad biológica: por una parte, funciona como un recipiente que se vacía y se llena a su vez, y por otra, tiene siempre necesidad para manifestarse de los artificios del espíritu. Para esos decadentes el eterno femenino del cual habla Goethe no es más que un término abstracto. Véase la imagen de la mujer tal como es popularizada por el cine, las revistas, la literatura, el arte, sin hablar de la moda; es el ser fisiológicamente menos atrayente, artificial, construído por un espíritu sofistica-

do correspondiente a un instinto enfermo que implora sus suplementos. Considérese el tipo conocido de la *wamp* o de la *pin-up-girl:* la desvitalización está pintada sobre todos sus trazos. Es, por otra parte, significativo que el desbridamiento sexual de nuestra época sea provocado no por un exceso de vida que se alivia sin medida, sino por las obras del espíritu, por las imágenes, los libros, el teatro, las disposiciones laboriosas del modisto, del maquillador, de la peinadora, etc. El hombre sexualmente sano no tiene necesidad, al menos no la tiene a ese punto, de esas *premeditaciones*.

Conviene insistir sobre el lugar que ocupa la sexualidad en la civilización moderna, no solamente porque es notable, sino porque el instinto sexual es sin duda la más potente de las energías vitales que reside en el hombre (él soporta todo el peso de la historia y de la humanidad) y sus perturbaciones constituyen el índice esencial de un cambio profundo de los hábitos y costumbres civilizados. El pansexualismo, que hace estragos en la cultura contemporánea y que se ha abierto un camino hacia una concepción general de la existencia a través de la obra de Freud, demuestra, sin discusión posible, que la sexualidad moderna tiende cada vez más a separarse de las normas concretas de manifestación para izarse al nivel de la abstracción.

Sin duda, la invasión de la sexualidad en el dominio del espíritu es de todos los tiempos y lugares, así como dan testimonio las tragedias y comedias de la común humanidad. Es sobre ese plano que la encarnación del espíritu en la vida, que constituye la obra moral del hombre, se hace la más difícil. A ese nivel los contrastes entre los elementos complementarios de la naturaleza humana son

tales que, sin la coadyuvante de un valor superior al sexo y al espíritu mismo, la armonía sería siempre precaria y condenada al fracaso: ¡ se trata de unir la extremidad material y la extremidad espiritual del hombre ! Es porque las costumbres sexuales retroceden y se hunden en el barro desde que se descuida la religión que las eleva más allá de sí mismas: el ejemplo de las costumbres grecoromanas después del hundimiento del culto de los antepasados y el de las costumbres actuales son suficientemente elocuentes.

Pero la agresividad del instinto sexual puede interpretarse de dos maneras diferentes y tomar una doble forma: la una, sana; la otra, malsana, que resulta de la balanza y de la calidad de las fuerzas antagónicas: o bien el instinto sexual se inscribe en la línea de una vitalidad desordenada que rompe los diques del espíritu, o bien se insinúa en el terreno esponjoso de un alma lagunar que embebe y que transforma su debilidad vital en una irresistible saturación pantanosa. El triunfo de la sexualidad no es, pues, siempre la consecuencia de su fuerza: deriva también de su debilidad insidiosa y de la complicidad del espíritu.

La primera forma es salida de un exceso de vitalidad, de un desbordamiento de las tendencias animales que operan en la línea misma de su fin: la transmisión de la vida, que sumergiendo el espíritu intentan recuperar su pureza biológica. Es el pecado clásico de la carne, en el cual el espíritu no interviene más que de una manera negativa, cediendo a la irrupción de fuerzas que siguen en sí mismas vírgenes de toda infiltración espiritual y sanas en su orden. La Varende nos ha dado de él un admirable tipo (cada vez más caduco) en *Nez de cuir, gentilhomme*

d'amour. El moralista más altivo y el médico más herido de anomalías no podrían descubrir la menor fisura en las bases vitales de un acto pecaminoso cierto cuyo ritmo se exonera bajo esa forma. Porque la extremidad espiritual del hombre, simplemente rechazada por el aluvión de la vida, sigue intacta; su unión con la otra extremidad animal, siendo sana, será siempre posible. Se puede decir que el héroe de La Varende no tiene nada de mórbido, ni desde el punto de vista moral, ni del punto de vista médico, porque el espíritu, si consiente la falta, no *se mezcla* en el desencadenamiento de las potencias vitales para deleitarse de ello: no estando mezclado a la vida es susceptible de encarnarse en ella.

Otra bien distinta es la segunda forma, la más extendida y de la cual la obra de Miller es el ejemplo. Si el instinto sexual del hombre hipervitalizado se dirige sanamente hacia su término porque está movido por su fin propio, que es de orden vital porque funciona o tiende a funcionar al estado puro —no olvidemos que es el más animal de nuestros instintos y que su posibilidad de autonomía es por ese hecho muy amplio y no depende más que de un desfallecimiento *moral* del espíritu—, el mismo instinto en el hombre hipovitalizado verá debilitarse su finalidad. No podrá ya moverse más que con la ayuda de suplencias intelectuales y a continuación de una intervención positiva del espíritu.

Y esto es extremadamente grave: allí donde la emoción sexual juega en el sentido de la finalidad biológica, sigue siendo capaz de espiritualización y de ordenación al amor humano total y perfecto, en el cual se unen las almas y los cuerpos. Allí, al contrario, donde el instinto empobrecido solicita las excitaciones del pensamiento para

ejercerse, la fusión orgánica del espíritu y la vida es imposible. Cuando el espíritu es débil delante de la vida exuberante puede volverse hacia valores concretos que le rebasan, hacia Dios por ejemplo, y llenarse de fuerza con el fin de encarnarse en la vida y dirigirla, en lugar de ser rechazado por ella. Cuando la vida misma se anemia, no tiene ese recurso: se desliza al interior del espíritu quien no encuentra ya ningún punto de apoyo, degenera y se aparta de su acto humano de encarnación para establecerse fuera de lo real, en lo abstracto. Sin la vida en la cual se injerta, ¿cómo el espíritu podría comunicar con lo concreto y con la existencia? *Nihil in intellectum quod non prius fuerit in sensu,* es menester repetirse sin cesar ese admirable apotegma. ¿Cómo el espíritu podría aún alimentarse de la realidad concreta cuando los puentes que lo conducen a ella están rajados y se bambolean? No le queda más que volverse indefinidamente sobre sí mismo para contemplarse él y su contenido, su ser y sus ideas: el mecanismo puramente formal del pensamiento, con su acompañamiento inevitable de obsesiones, de escrúpulos, de asedios, es entonces puesto en confusión. Se puede, pues, decir que el descenso del «tonus» vital es siempre correlativo al hiperlogismo y a la ostentación del espíritu en una serie de abstracciones mecanizadas: la pobreza del inconsciente es compensada con creces por una seudorriqueza de la conciencia considerada en asignados o en papel desvalorizado.

Es lo que se produce en el hombre moderno: la emoción sexual castrada penetra el espíritu que obsesiona en adelante la idea —en el sentido casi platónico— del Sexo. Pero como la tendencia a la unidad persiste siempre en el hombre tan largo tiempo como la locura o la muerte

no le han atacado, esa idea abstracta del Sexo se concierta con la vida tenue e impotente, le excita, le vapulea y disfraza su indigencia en fuerza.

La explosión del instinto sexual, en la inmensa mayoría de nuestros contemporáneos, exige, pues, ser correctamente interpretada; no se trata de un exceso de vitalidad que se libera; se trata, al contrario, de una falta de vitalidad que, pasando por el prisma del cerebro, se extiende y se hincha como un odre.

Otros ejemplos muy claros del mismo fenómeno nos son ofrecidos en la situación del hombre con relación a las sociedades naturales en las cuales debería normalmente introducirse; sea por nacimiento, como la familia; sea por vocación, como la profesión; sea en virtud de su destino histórico, como su pequeña o su grande patria. Es extremadamente notable que esas diversas sociedades hayan evolucionado, de una manera paralela, hacia un estado de abstracción que no tiene otra relación con la vida concreta más que con la potencia de desorden y de corrosión que ejerce sobre ella. La familia no es ya ese conjunto orgánico de seres cuyo destino y reciprocidad son análogos a los de los órganos de un mismo cuerpo: es actualmente una simple entidad jurídica que tiende a no tener otra existencia que la que le reservan los registros del estado civil. La profesión, que la ley Le Chapelier ha roto la cohesión concreta, es atraída en la órbita de una economía capitalista desequilibrada, en donde reina la ley matemática y abstracta de la sola ganancia, o en la de una economía nacionalista gobernada por una burocracia sin alma. La patria se identifica cada vez más a una ideología pura y simple que refunde en ella todos los trazos.

Un vasto proceso de transmutación de todos los valores de lo concreto a lo abstracto, de la existencia vivida a la idea mecanizada, se produce actualmente ante nuestros ojos en la historia. Liberados de todas las sujeciones y necesidades de la vida concreta, los rodajes de la idea separada están en trance de imponerse de nuevo a la substancia del hombre y a moldearle según su esquema. La boga de doctrinas estatistas y totalitarias, más amenazadoras que nunca a pesar de su quiebra aparente, es la prueba tangible de la ironía de un destino que arrastra a su pérdida los hombres encarnizados en superarle. Hemos entrado en una nueva era, en la cual, según la profecía de Hegel, el concepto lucha con la existencia: parece que su triunfo esté hoy consumado.

Podríamos buscar de nuevo y descubrir en todos los sectores de la vida contemporánea esa lenta y decisiva absorción de lo concreto por lo abstracto y de la existencia por la idea.

En el arte en primer lugar. Contentémonos en subrayar dos rasgos bien conocidos: el arte es cada vez más cerebral y abstracto; penetran en él cada vez más elementos ideológicos y sobre todo políticos, extraños a su esencia. La obra de arte viviendo de su propia vida y provista de una existencia concreta tiende a desaparecer: la novela se transforma en un tratado de sociología; la poesía, en medio de exploración de lo inconsciente; la música, la pintura y la escultura van siendo una «diversión cerebral, parecida a la que proponen los crucigramas bastante difíciles»; la arquitectura participa cada vez más a la técnica del ingeniero, etc.

Se podría decir lo mismo de la filosofía. Que se trate de marxismo o de un cierto existencialismo, el mecanismo

puramente formal de la dialéctica y del encadenamiento de conceptos se sustituye a la experiencia vivida de la existencia concreta. Para el marxista, el mundo no es un conjunto orgánico de seres multiformes, sino una materia económica homogénea, en la cual toda realidad particular se diluye en una especie de masa plástica y flúida, en movimiento continuo, y en el cual la idea socialista, por una técnica estrictamente material, le imprime un nuevo semblante. Pensemos aquí un instante lo que representan, para el marxista de la calle, las realidades de la vida a las cuales está mezclado. Esas realidades no viven ya. Son abstracciones proyectadas en la existencia; ideas generales hipostasiadas; al Patrono, la Banca, los Trusts, los traidores, los que hacen pasar hambre, etc., a las cuales se oponen otras ideas igualmente abstractas que no esperan más que la Gran Noche para mezclarse a la pasta de la existencia y modelarla a su vez. La misma observación vale para el antimarxista vulgar, en sentido inverso. Igualmente, para los émulos de Sartre, la existencia es sin consistencia: es blanda, fofa y pegajosa, y el hombre no le presta una forma más que para los proyectos de su libertad sin límites. A ese respecto, el existencialismo de Sartre constituye quizá el mejor y el más decisivo testimonio que el hombre de hoy pueda darse a sí mismo.

En cuanto a la religión, su evolución es evidente. Después de haberse renovado en un deísmo abstracto, donde la existencia de un Dios concreto ha cedido el lugar a una especie de ley impersonal, a una especie de principio general del orden, particularmente del orden social, tiende cada vez más a transformarse, en la mentalidad de los cristianos, en una colección de gestos y ritos, por otra parte muy reducidos, en los cuales la presencia de Dios no es

ya comprendida más que de una manera tan evanescente como posible, o aun en una religión teosófica, en la cual reside un Dios reducido al estado de plástico mítico, dispuesto a tomar todas las formas.

En todas partes, lo abstracto, lo separado, la idea desencarnada, sin comunicación viva con lo real, natural o sobrenatural, humano o divino, se coloca en el lugar de la existencia concreta. «Veo pasar el hombre moderno —escribe justamente Valéry— con una idea de sí mismo y del mundo que no es ya una idea determinada.» Traduzcamos en nuestro vocabulario: que no es ya una idea encarnada.

Dialéctica de la abstracción y del instinto

Ese primer fenómeno va acompañado automáticamente de un segundo. Lo abstracto, lo separado, la conciencia ideológica son incapaces de mover al hombre. No constituyen más que un canal, un marco, un exutorio que quieren llenar las potencias indeterminadas, brutales y malsanas, del instinto abandonado a sí mismo. ¿Qué le queda en efecto al hombre atrincherado detrás de las abstracciones que le fabrica el mundo actual, reducido a un esquema lógico; qué le queda a semejante hombre para dirigirse en la vida, sino los tentáculos del instinto y las antenas del sentimiento? Toda desencarnación va acompañada fatalmente de una animalización paralela. Si la razón es libre, el bruto lo es igualmente. La ley de nuestra época está así constituída por un movimiento pendular que de un mismo ímpetu proyecta el hombre de un extremo a otro, de lo racional a lo irracional, y recíprocamente.

Podríamos aquí hacer mención de cantidad de ejemplos de esa contaminación del instinto por la ideología y de la ideología por el instinto: liberalismo e instinto egoísta; igualitarismo e instinto de imitación; socialismo estático e instinto gregario; freudismo e instinto sexual; pacifismo y esa forma de defensa que es el temor; moral de superhombre e instinto de dominación y de agresividad; marxismo e instinto alimenticio, etc. Podríamos también explicar la increíble mixtura de amor abstracto por el pueblo, la humanidad, el proletariado, y de crueldad concreta a su respecto, pero es menester moderarse.

La ciencia y la civilización

Hemos reservado el caso de la ciencia y su influencia sobre el hombre actual porque es absolutamente típico. No insistimos aquí sobre el fetichismo y la idolatría de la Ciencia que caracteriza nuestro tiempo. No hay duda que la Ciencia y la representación mítica que la mayoría de hombres se hacen de ella, han subvertido sus hábitos. Cojamos más bien la famosa expresión de Bergson: «El cuerpo del hombre, agrandado por la ciencia, tiene necesidad de un suplemento de alma.» Proyectada sobre el campo de los hábitos contemporáneos, esa fórmula es extraordinariamente luminosa, a condición de precisarla en un sentido que no es sin duda bergsoniano. Pues se puede preguntar si la extensión prodigiosa dada al cuerpo del hombre por la ciencia y por la técnica que la prolongan, es capaz de recibir un suplemento de alma. Todo ocurre al contrario, como si esa alma aumentada hubiese continuado fuera del hombre, cuajada en una razón es-

quematizante, cuyo objeto es englobar y regir como una máquina el universo y todos los sectores de la existencia terrestre. No estando ya agitados interiormente por un alma que se encarna en él, el cuerpo del hombre, agrandado por la ciencia y el mundo, al cual ese cuerpo participa, se han transformado en polvo, en un sistema de rodajes que una razón degradada de lo vital a lo mecánico compone en adelante desde fuera. Se puede decir, volviendo a la fórmula de Bergson, que el espíritu del hombre, agrandado por la ciencia, tiene necesidad de un suplemento de vitalidad. Pero la conclusión es la misma: la ciencia, tal como ella es asimilada por la estructura psicológica del hombre contemporáneo, hace sentir todo su peso sobre la humanidad para reducirla a sus esquemas.

He ahí una primera serie de hechos: cuanto más la razón humana se encarniza en despojar el mundo de sus secretos por una técnica minuciosa y precisa, más el hombre mismo, ese ser concreto, en carne y hueso, sumergido en el mundo por su cuerpo y por su naturaleza de ser encarnado, se desarraiga, por decirlo así, del mundo y se substrae a su condición de vivo. Todo ocurre como si la transformación del mundo en «ideas» dichas «científicas» y en depuraciones racionales que eliminan en él toda oscuridad y gracia, en las cuales el hombre puede obrar sobre él con una seguridad sin igual, fuera sancionada de una manera absolutamente paralela, por un agotamiento de la vitalidad humana, por una impotencia cada vez más dolorosa, a asir los valores concretos de amistad, de proximidad, de acuerdos afectivos, de enlaces y de acogimiento que el mundo transporta sin interrupción siempre que el hombre se abra a su influjo. El hombre de hoy no parece ya adherido al mundo, a los seres que él encierra y a

sus hermanos más que por todos sus cierres. Nuestros contemporáneos están yuxtapuestos al mundo y a sí mismos, no están ya órganicamente ligados. Tienen necesidad constante de una fuerza exterior para unirse, como los rodajes de una máquina para ponerse en marcha. La atracción que ejercen sobre él todas las formas del totalitarismo y del estatismo se explica por ahí.

He ahí otra: en la medida en que la ciencia moderna coordina sus esfuerzos, se sistematiza y progresa en su investida al mundo, con su voluntad de arrancarle sus misterios reduciéndolos a formas inteligibles, tiende al mismo tiempo a sustituir a los seres concretos que lo pueblan por la serie de datos abstractos y universales que constituyen el objeto de su investigación. Es así que nuestra visión del hombre y de las cosas es cada vez más exangüe, más desencarnada, vaciada en formas *a priori* cada vez más rígidas, de las cuales la sociedad contemporánea nos ofrece tantos siniestros ejemplos. Pertenecemos hoy a un mundo del cual parece que la vida se haya retirado, y cuyos elementos concretos son poco a poco absorbidos, bajo los efectos de un movimiento implacable, en los rodajes de una máquina donde las ideologías se articulan a los sistemas; las teorías, a los planes; las cifras, a las fichas; las estadísticas, a los empadronamientos; las concepciones doctrinarias, a las utopías; los decretos burocráticos, a las fórmulas administrativas; que opera esa decisiva transmutación del hombre en autómata, que nuestros descendientes —si son inteligentes— considerarán como la catástrofe más terrible y más risible de la historia de la humanidad. Asistimos a una metamorfosis de la substancia humana que no hay que vacilar en calificar de falsificación.

Consecuencias morales

La moralidad del hombre está completamente invertida. En lugar de dirigirse, con la espontaneidad inconsciente que caracteriza los hábitos y costumbres tradicionales, hacia un término concreto que la califica en bien o en mal, se lanza, en una especie de fuga desenfrenada fuera de lo real, hacia abstracciones salidas ardorosamente de la Razón humana, que se levantan ante ella como auténticos ídolos provistos de mayúsculas: el Sexo, la Raza, el Trabajo, el Pueblo, la Nación, el Socialismo, la Democracia, el Capital, el Derecho, la Libertad, la Civilización, etc. —cito a granel, cogiendo del montón—; a veces, hasta con un fariseísmo deslumbrador y una admirable hipocresía disimulada, se añade a ellas la Persona humana. Tales son los fines abstractos, racionales, lógicos, las ideas puras que persigue el hombre moderno y que intenta obtener, por un uso coherente de su razón, por cálculo, cuenta, enumeración, estimación, suputación, establecimiento de reglas, combinaciones matemáticas, dosificación y conocimiento de determinismos elementales y del tropismo de instintos que afectan la naturaleza humana. Ciertos corifeos de esa nueva moral, en la cual el eretismo de las ideas reemplaza el lento y paciente trabajo de los hábitos y costumbres y el prestigio del ejemplo, digo los hombres políticos —pues *el homo politicus* es la proyección sobre un gran plano del hombre moderno— se han hecho dueños en la utilización metódica de medios propios para desviar los seres humanos de fines concretos que les son asignados por la naturaleza y a lanzarlas a la búsqueda de esos seres de razón y de conceptos abstrac-

tos, bajo los cuales bullen los apetitos más desordenados: la envidia, el odio, la concupiscencia, la impostura, la mentira, la voluntad de potencia, el egoísmo, la *Schadenfreude*, el gusto perverso de la nada, cuidadosamente disfrazados en «principios» lógicos e ideológicos de conducta. Se les forma racionalmente en los clubs, logias, asambleas, células de toda especie, y aun en escuelas especiales establecidas en ciertos países con dinero del Estado.

En cuanto a los resultados de esa empresa, se presentan hoy ante nuestros ojos, en su trágica amplitud, multiplicados por los mil y un medios técnicos de la propaganda racionalmente preparada: literatura, diarios, cine, radio, demostraciones espectaculares, etc., de los cuales disponen el hombre nuevo y la nueva moral para llegar a su perfección. En el mundo moderno, el menor contacto humano con sus semejantes, la menor persecución de un fin humano concreto, el amor a su prójimo, de la familia, del oficio, de la patria, de Dios mismo, tienden a ser imposibles. Son inmediatamente reemplazados por lo que se llama la organización —la cual es de hecho una mecanización—, salida, no de la vida, de la experiencia, de la historia, del ímpetu creciente del pasado o de la presencia del hombre, sino de la razón y de la potencia de intoxicación de las ideas que ella libera.

El racionalismo disociador

Ese vasto movimiento que arrastra al hombre hacia una racionalización exhaustiva de su ser y de su comportamiento no puede explicarse sin una alteración de su substancia, sufrida en el curso de los últimos siglos, que pro-

ponemos llamar, por no encontrar una palabra mejor, *racionalismo*. No se trata aquí del racionalismo trivial que se quiere definir como una liberación del espíritu en relación con los dogmas religiosos, se trata menos aún del racionalismo que, agudo y cortante como un hierro, ha penetrado hasta el centro invisible de donde proceden nuestros hábitos y comportamientos diarios y ha disociado en el hombre los componentes de su naturaleza y las fuentes de su acción.

El hombre es un animal singular. Hay en él inmensas, permanentes posibilidades de ruptura, que los otros seres ignoran. Situado en la cumbre de la escala biológica, «rey de la creación», su desequilibrio es el rescate de su excelencia. Mientras que los otros seres vivientes siguen con simplicidad su vía y trazan su curva en la existencia, sin otra quiebra que la muerte, el hombre conserva en sí, en su existencia misma, una potencia innata de disolución. Si simbolizamos bajo el término de *espíritu* el conjunto de facultades racionales por las cuales el hombre emerge fuera del mundo, le domina y le comprende, y bajo el nombre de *vida* el complejo misterioso de raíces y raicillas sensibles y afectivas que hunde en el universo para alimentarse con sus jugos, es menester decir que esos elementos complementarios de la naturaleza humana que se llaman, se interpenetran y coinciden, no están de hecho más que demasiado raramente unidos. Lo normal equivale aquí a lo excepcional. No es excesivo pretender que la historia de la humanidad, vista en su conjunto, obedece a una especie de ley cíclica hecha de equilibrios y rupturas sucesivas entre el espíritu y la vida. El hombre se integra en la existencia auténticamente humana cuando el espíritu y la vida se reúnen en él. Muere cuando

esos elementos se separan. Pero los nacimientos y las agonías del hombre y de las civilizaciones son terriblemente largas y sus soportes de madurez breves en exceso. Se conoce el divertido y amargo proverbio popular «Cuando hay dientes, no hay nueces, y cuando hay nueces, no hay dientes». Así ocurre frecuentemente en la historia humana, donde el espíritu y la vitalidad no se corresponden casi nunca a pesar de sus llamadas respectivas: demasiado espíritu, poca vitalidad; demasiada vitalidad, poco espíritu. Lo que hemos llamado en otra parte *encarnación del hombre,* es sin duda un arco que no se cierra en círculo perfecto más que en un estado póstumo e inenarrable que la Iglesia simboliza oscuramente en su dogma de la resurrección de la carne.

¿Dónde nos encontramos ahora? ¿Nos encontramos en una fase de ascenso o de descenso de la espiral humana? ¿Tenemos aún bastante vitalidad, bastante capacidad para adherirnos carnal y espiritualmente al mundo para comunicar con él, para aspirar con los adoradores del Progreso, a «próximos días que cantan»? ¿Cómo el hombre podría inmediatamente, bajo el efecto de un sistema o de una ideología cualquiera, reconstruir la unidad ruinosa de su civilización cuando él mismo está desunido? ¿Si el mundo está «quebrantado» no es porque el hombre mismo lo está de antemano? Somos *simultáneamente* la presa de las utopías más científicas y de los instintos más amorfos. Todo nuestro ser sufre la atracción de los planes abstractos más invisibles y de las impulsiones ciegas de nuestra naturaleza animal.

El hombre actual forma una extraña mixtura de Don Quijote y de Sancho Panza, pero despojados cada uno del sabor que les dió Cervantes y terriblemente degrada-

dos. Estamos cuarteados sobre la cruz que forman entre ellos nuestro espíritu desvitalizado y nuestra vida desespiritualizada, incapaz de concentrarse con las grandes leyes, simples y consagradas por la historia que rigen la existencia del hombre en el mundo. El espíritu en el hombre moderno tiende a funcionar independientemente de la parte vital que le es complementaria, y que sola es capaz de ponerle en relación con un universo concreto, preñado el mismo de espíritu de inteligibilidad inmanente. Esa escisión, tan típicamente actual, explica cómo el espíritu despojado de su perfeccionamiento vital, se puebla de abstracciones de toda especie, amputadas de toda significación concreta y humana, engranándose las unas en las otras según un determinismo formal, de naturaleza ideológica, que las lleva todas, por antagónicas que sean, a un mismo común denominador inhumano. Pero explica también cómo la vida, privada de la presencia del espíritu que se prolonga en ella, se condensa, se esclerosa, se materializa y es, a su vez, incapaz de comunicar con el mundo si no es de una manera mecánica y ciega.

El cáncer ideológico

No hay un aspecto del mundo actual que no esté afectado por ese fenómeno de la desencarnación del espíritu y de la animalización de la vida. Un cambio está en trance de operarse en la estructura del hombre; el espíritu, no estando injertado en la vida y en lo concreto, se hincha y se distiende del mismo modo que un edema de carencia, mientras que las posibilidades de intuición cósmica y de compenetración del hombre y del mundo dis-

minuyen hasta el punto de desaparecer. Poco importa aquí que las «ideas» de las cuales el hombre es en lo sucesivo presa sean informes o ingeniosas, cínicas o ingenuas, estúpidas o racionales, difusas o matemáticamente preparadas, lo que es esencial es su estado común de separación, su economía establecida en circuito cerrado, en hostilidad constante para con *lo que es;* es su incapacidad fundamental de comunicar con lo real objetivo y de brotar de la experiencia; es la ruptura de los lazos vitales que los religan al hombre en carne y hueso y al mundo.

La comparación con el cáncer se impone aquí de una manera irresistible. Se sabe que las células cancerosas son células anárquicas que se liberan, por decirlo así, de la ley de complementariedad y de interacción mutuas que rige el organismo. Proliferan *fuera* del resto del cuerpo, pero absorbiendo todas sus energías, agotando en él toda substancia, y así, provistas de un poder desorbitado de crecimiento, se imponen de nuevo *del exterior* al organismo que las alberga y que ellas matan. Así ocurre con las «ideas» que han roto las leyes inmanentes al mundo y al hombre. Absorben literalmente la humanidad bajo una forma cualquiera: religiosa, filosófica, artística, social, política, etc., en toda época de decadencia. Esa imagen podría ser prolongada: como el cáncer fisiológico, el cáncer ideológico tiene sus metástasis. Lo sabemos bastante hoy: la masa cancerosa extirpada, algunos filamentos subsisten que la hacen resurgir. El hombre tiende cada vez más a no tener más relación que con sus «ideas», y como su esencia es estar separados de lo concreto, el hombre que se abandona a su corriente se desarraiga del mundo y muere. Así, ha desparecido el tipo griego y el tipo romano del hombre. Así, está amenazado de desaparecer el

tipo occidental del hombre que nosotros conocemos y que no subsiste ya más que sobre áreas geográficas cada vez más restringidas que se reducen de día en día.

Los ejemplos abundan. Véase, sobre el plano individual, ese burgués «cristiano», cuya religión es reducida a un deísmo teórico y cuya vida es un tejido de pasiones; ese otro «emancipado», que cultiva mentalmente «los grandes principios» y que desciende todas las pendientes de sus deseos. He ahí, sobre el plano científico, el freudismo con su reducción del hombre a la lógica despiadada del Sexo y su apología de la *libido;* la física moderna con su visión puramente matemática de un universo en ecuaciones y la técnica que de ello resulta, halaga nuestros instintos de muerte y de gozo. El Arte se evade en lo abstracto y no provoca ya en nosotros más que una vibración nerviosa o cenestésica. La justicia social se proyecta en el ciclo de sistemas y el egoísmo de los individuos y de los grupos se concentra. Las naciones se embriagan de mitos y desencadenan los instintos más vulgares del hombre. Desviado de su tarea propia, que es de inviscerar el espíritu en la vida y de humanizar el mundo y a sí mismo, el hombre contemporáneo considera su razón amputada de todos los lazos concretos de lo real como un absoluto. El es una abstracción: *homo sexualis, homo ethnicus, homo œconomicus, homos cives,* etc., dotado de una lógica prodigiosamente destructiva, subyugando el hombre y el mundo a su apriorismo intransigente y aboliendo toda diversidad. Bajo esas abstracciones bullen una multitud de instintos emancipados, escapando al control del espíritu encarnado y atento a la vida, y que asociados a un espíritu nuevo separado de la vida, a «un orden nuevo», se extienden, con una violencia sin cesar acre-

centada, sobre el universo. Podemos prever la inevitable orientación de ese movimiento específicamente moderno: el desastre y el abismo; el hombre reducido a un esquema mecánico y a las pasiones brutales; la nueva horda bárbara salida verticalmente de la ebullición racionalista.

Ser y vitalidad

Estamos aquí en presencia de un proceso infinitamente misterioso que trabaja toda civilización en declive y que se encuentra de nuevo en las perturbaciones de nuestra época. Es extremadamente difícil de circunscribir, pero al extremo mismo del diagnóstico parece consistir en una desafección del hombre para consigo mismo en tanto como ser del mundo, es decir, en tanto que perteneciendo a un orden cósmico que él no ha establecido, y al cual está unido por mil lazos invisibles cargados de cambios y de correspondencias. Esa carencia de raíces en el mundo es precisamente el fenómeno de la desvitalización: el hombre es incapaz de alimentarse en lo real y compensa su inferioridad biológica y su carencia vital por un sistema racional de conducta que le coloca fuera del mundo y le da la ilusión de dominarlo elevándose él mismo. Al límite, el hombre y la civilización que él edifica de esa manera no están ya en el mundo y desaparecen rechazados por las leyes implacables de la naturaleza violada.

Es en efecto por la vida que el hombre se incorpora en el mundo tal como es, sin deformarle, en un acto de adaptación vigorosa que vence todos los obstáculos y que traza entre su potencia y las leyes de lo real una armonía y una compenetración recíprocas. Todas las demás

facultades del hombre sufren de una cierta *distancia* entre ellas y su objeto, de las cuales su sola incorporación en la vitalidad llega a triunfar. Es, al contrario, en la vida una fuerza de aprobativa adecuación, una potencia de preparativos cuya consecuencia directa es el hermanamiento del hombre y del mundo, el acuerdo entre ellos de manera a formar un conjunto completo, que es el esbozo indispensable de la afirmación metafísica del ser. Por ahí mismo la vitalidad rebasa las categorías biológicas y el cuadro de ciencias naturales, la cual un cierto espíritu racionalista y racista, por otra parte decadente, aspiraría a cercar y accede a lo que es menester llamar, por un término inevitablemente deficiente, *la presencia del ser.* Lo propio de la vitalidad es la aceptación, de ningún modo pasiva y resignada, sino, al contrario, activa y alegre, de las condiciones de lo real tomadas hasta en su raíz metafísica. Sin ese lazo nupcial entre la vida y el mundo, sin la convicción *vivida,* y sobre todo más vivida que pensada, salvo en algunos raros privilegiados, que el destino humano es un tejido de lazos entre nosotros mismos y el resto del mundo, ninguna «idea», si no está degradada y funcionando al interior de un orden conceptual ficticio y hueco, no es rigurosamente posible. Todos los temperamentos dichos «vitales», que no huyen delante la existencia y que no se construyen un universo engañoso destinado a acolchar su debilidad y a hacerles vivir fuera de ellos mismos en una imagen puramente espectacular de sus aspiraciones impotentes, han sentido, a través de su espesor y densidad, esa presencia inmediata de lo real sobre lo cual ninguna negación puede hacer mella: el grado de percepción directa y la evidencia del mundo real se miden en el hombre a su grado de vitalidad y de abertura

a los influx cósmicos con los cuales la vida comunica. No disimulemos que nos encontramos aquí al límite de la investigación inteligible de la vitalidad. No afirmemos tampoco que una vitalidad pura y simple, aislada por hipótesis en el hombre de su complemento espiritual y de su impregnación por las facultades superiores, pueda elevarse a ese grado. Lo que es cardinal en esa recuperación del fondo último de nuestro ser que acabamos brevemente de intentar, es que nuestra adhesión vital al mundo real, no deformado por nuestras «ideas», es al mismo tiempo una afirmación de carácter *sagrado* del ser y de nuestra ligazón a un orden que no hemos construído y que condiciona nuestra existencia humana porque forma parte de nuestra estructura. Esa afirmación de lo Sagrado, lejos de ser el resultado de una espiritualidad «pura», se sitúa, al contrario, en el lugar de coincidencia de lo «alto» y de lo «bajo», de lo espiritual a lo carnal en el hombre que, sintiéndose como ser del mundo, siente al mismo tiempo su pertenencia orgánica a una red de relaciones que él no ha tramado y que le rebasan. Es solamente el ser desvitalizado, separado del resto del universo por razón misma de su pobreza vital, que puede negar la Trascendencia necesaria de lazos que la historia de la humanidad —*Historia magistra vitae*— hace aparecer.

El mundo y la civilización que el hombre elabora en ellos son así conducidos no por las «ideas», sino por la capacidad vital del hombre y por su sentimiento religioso de la participación de su ser a esas realidades exclusivas de toda dominación integral: el respeto a la vida, el amor a la naturaleza, el culto a la familia, la piedad hacia la tierra de los padres, el gusto al trabajo, el reconocimiento de un orden superior y divino; en resumen, el conjunto

de relaciones *concretas* que el hombre está obligado a sentir *necesariamente*, sea de una manera positiva, aceptándolas; sea de una manera negativa, rompiéndolas, con seres y cosas próximas a él que forman parte de su existencia y que él mismo no crea.

Trascendencia concreta y trascendencia abstracta

El sentimiento de la trascendencia concreta y de la presencia de seres, de estructuras y de leyes orgánicas sobre las cuales no ejercemos ninguna influencia, es *anterior* a todo conocimiento racional y sostiene todo el desarrollo del pensamiento. De hecho, conocemos menos el ser en el cual estamos situados, que no «conocemos» de él, usando la expresión de Claudel. Le reconocemos por un acto de reconocimiento, en la doble significación de la palabra. Ahí está la eterna verdad del platonismo. Toda civilización que hace participar el hombre a la realidad del mundo tiene, pues, sus bases en la experiencia vivida y en el *Erlebnis* de la originalidad del ser. Esa participación no es susceptible de *demostración*, en el sentido actual de ese término, pues probar significa esencialmente tener influencia por el pensamiento sobre «alguna cosa» de exterior al pensamiento, reducir lo desconocido a lo conocido y dominar racionalmente una serie de antecedentes de los cuales se deducen otros, verificados, a su vez, de la misma manera por la razón. Su experiencia es indispensable. Todo el sistema racional de una civilización no tiene así valor más que en la medida en que es la eflorescencia de ese sentimiento fundamental.

Resulta de ello que el desarrollo espiritual e intelectual de una civilización no es la obra de la razón, sino del consentimiento del espíritu a la vida en la cual se encarna, iluminando la potencia de participación al mundo, acrecentando de esa manera su capacidad de comunión. Si esa base no existe, todo lo demás no forma más que una piel bajo la cual se agitará la más dura de las barbaries: Huexley nos ha dado de ello una anticipación en *Le Meilleur des Mondes*. Desde ese punto de vista, una civilización patriarcal y aparentemente a ras del suelo, donde se mantiene aún bajo formas irracionales, el carácter sagrado del ser es superior al tipo de civilización que conocemos actualmente, en la cual todo contribuye a negar el alcance de ello en nombre de una razón que se desencarna cada vez más. El buen sentido, por otra parte, nos lo dice cuando estima que el humilde labriego chino, acogedor y abierto, quizá por superstición, se encuentra de hecho a un nivel más elevado que un erudito «planista» occidental, cerrado a las influencias misericordiosas que el acuerdo unánime de los pueblos no ha cesado de considerar, hasta una época reciente, como uno de los atributos esenciales de la vida civilizada. A pesar de la exageración de sus diatribas, Rousseau es sobre ese punto mejor juez que Voltaire: si se ha menospreciado sobre el sentido de la «naturaleza» que invoca perpetuamente y si la ha definido según la pendiente anárquica de sus deseos, él ha denunciado con justo derecho, en los artificios de un siglo menos racionalista que el nuestro, el peor disolvente de las sociedades y de la civilización verdadera. Los Enciclopedistas no se equivocaron persiguiéndole con su odio.

Una civilización como la nuestra, regida por el primado incondicional del intelecto, debía subvertir completamente

las relaciones sociales entre los hombres sustituyendo el principio igualitario al principio de diversidad orgánica. Cuando el trabajo de la vida es rítmicamente diversificado, el espíritu separado de la vida opera según una medida invariable. Los árboles del bosque no crecen de la misma manera; unos son pequeños, otros grandes; los ríos trazan curvas y meandros; ningún animal se parece adecuadamente a otro de su misma especie, etc. Pero todos los postes telegráficos son iguales y derechos; los canales tan rectilíneos como posibles; los vasos fabricados en serie idénticos, etc. En donde el espíritu desencarnado se insinúa introduce la norma del concepto que borra toda diferencia: todos los hombres son iguales porque están todos englobados en el mismo concepto; un hombre vale un hombre; «el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo...». Con ese objeto debe con toda evidencia desorganizar, pues la organización implica diferenciación, jerarquía y solidaridad. Es porque, por una paradoja que no es más que aparente, el intelecto desvitalizado universaliza e individualiza a la vez: pretendiendo ser el igual de otro, es menester separarse totalmente y no conservar con él ningún lazo. El igualitarismo y el individualismo son las fases gemelas de un mismo proceso de disociación que equilibra los miembros dispersos del cuerpo social al nivel de un mismo concepto. El contenido de ese concepto: nación, raza, trabajo, producción, humanidad, poco importa en la ocurrencia. Aquí lo esencial es el fenómeno de desarraigo común a esas diversas proyecciones del hombre fuera de su contexto orgánico y de una manera paralela, el nacimiento en el seno del espíritu de una abstracción *cualquiera* —porque inexistente— que intelectualiza y universaliza esa ruptura. Lo propio del hombre arrancado de

su raíz es en efecto de no *existir* ya orgánicamente y de *concebirse* en una idea de su ser: el hombre arrancado de su raíz es incapaz de experimentar la *presencia* de lo real, de lo cual está separado; *se representa* en el único medio que le queda de asirse a un ambiente, a saber, un concepto abstracto. Poco importa aún que ese concepto sea sutil o grosero, científico o vulgar, impregnado o no de imaginación. Lo que es aquí capital es el carácter descarnado del concepto y su esquematismo: no saliendo ya de la vida que comunica directamente con lo real, se ausenta de la realidad, en un caso como en otro, por potente que sea la imantación que ejerce. Cualquiera que sea su calidad, el espíritu funciona aquí al revés de la existencia real; de modo que el hombre arrancado de su raíz, amputado de la vida, se encuentra al mismo tiempo mutilado en el acto del pensamiento en el cual se representa: se consume por los dos extremos. Al límite del desarraigo no puede ya conducirse más que bajo la presión conjugada del instinto bruto y del *slogan* sumario que constituye en él una especie de espíritu degradado, tanto más universal y más expansivo como él está más vacío y más cerca de la nada. Todos conocemos de esos seres erizados de tropismos y de fórmulas que se extienden por el mundo para devastarlo. El planeta está lleno de ellos.

Pues la representación de si no está ya articulada a la vida y que no emana ya de la realidad con la cual coexistimos, constituye un *absoluto* estrictamente independiente de todo lo que no es él: es la trascendencia abstracta, diametralmente opuesta a la trascendencia concreta de estructuras anteriores al pensamiento, *y sobre el cual el hombre ejerce su imperio porque se confunde con su existencia disminuída*. En semejante perspectiva,

el hombre es él mismo su propia trascendencia: la representación que tiene de sí mismo le domina y regula todas sus funciones. Pero ese proceso no es posible más que en la medida en que la imagen abstracta del hombre pueda manejarse como una herramienta que transforma la materia, es decir, en tanto que cada individuo, evolucionando sobre la escena de la historia, se confunde con ella para dirigir su acción: es evidente en efecto que una abstracción es incapaz de obrar. Afirmar la trascendencia del hombre por relación a él mismo, es, pues, afirmar solidariamente que el hombre es por esencia un ser conquistador. No se trata aquí de una conquista interior ni de un dominio de sí mismo, ya que el individuo es absorbido desde el origen en su propia imagen: se trata, por el contrario, *de la conquista de los otros*. El hombre, arrancado de su raíz, está así consagrado a la transformación de otro según su propio esquema. No puede dejar de hacer como la mancha de aceite, como no puede dejar de ser contagioso. Cuanto más se representa, más debe imponer a otro su representación y encontrar de nuevo en toda la humanidad su imagen como en un espejo de múltiples facetas idénticas que se la devuelven en número infinito. Para alcanzar ese objeto el individualismo universalista —si se quiere bien pasarnos semejante expresión, en la cual se traduce la identidad de los contrarios— encuentra potentes aliados en la ciencia que impersonaliza y en la técnica que unifica. Quizá aún será menester preguntarse si la alta marejada científica y técnica que sumerge la civilización actual no tiene su origen en la estructura misma del hombre contemporáneo, en lugar de ser, como se cree de ordinario, la causa transformadora. Es por lo que vemos las ideo-

logías de hoy respaldarse en los prestigios de la ciencia y de la técnica, negando secreta o descaradamente toda significación a la metafísica que coloca el hombre en el corazón mismo de su destino y le confronta *personalmente* con la trascendencia concreta del Creador. Entre esas ciencias, las que tienen más audiencia son la biología, la economía y la política, siempre, por otra parte, asociadas. La razón de ello es clara: ellas forman un conjunto de relaciones que los hombres establecen entre ellos, y se muestran por ello mismo más aptas que cualquier otra para disolver las estructuras fundamentales sobre las cuales la humanidad jamás se había atrevido, según la expresión de Platón, a poner una mano parricida. El hombre actual está literalmente embebido de ellas: basta a ese respecto echar una ojeada sobre el lugar que ocupan en los diarios en todas las partes del *mundo como en la* formación de la infancia; basta sobre todo señalar su influencia muy profunda sobre las preocupaciones de todos los que dirigen las colectividades. Se puede decir que los problemas de la salud, de la producción, de la consumición, de la opinión, constituyen de alguna manera el sesgo por el cual es posible entrar en el «alma» del hombre de hoy para manejarlo con una facilidad soberana. Los manipuladores de multitudes están obligados a dar a los hombres que acaudillan un pasto que salve los contrarios de lo individual y de lo universal acoplados. La trascendencia del hombre en relación a sí mismo tiene ese precio: si cada individuo goza de buena salud, si produce y consume normalmente, si expresa su opinión política concerniente a la dirección de la Ciudad, ¿qué otro deseo podría tener? Su «vida» está asegurada al mismo tiempo que la «vida» de los demás: una excelente

higiene bien reglamentada en cada uno de esos dominios hará maravillas... La trascendencia del hombre no se eleva muy alta...

Civilización de masas

Una civilización, o más exactamente una seudocivilización, regida por un sistema de ideas desencarnadas, alimentadas ellas mismas en los cimientos por instintos cada vez más desvitalizados y mecanizados, pone así a la luz lo que Ortega y Gasset ha justamente llamado *la masa*. El hombre-masa se sitúa en el último punto del resultado de la civilización racionalista actual. Es esencialmente un espíritu que ha roto los lazos que le religan en lo bajo a la realidad sensible y en lo alto a la realidad suprasensible. Es una *abstracción pesada* que se degrada cada vez más en su caída y que se parece de una extraña manera al átomo de la física epicuriana, provista de un *clinamen* —en la circunstancia la visión de un paraíso terrestre que le presentan sus conductores— que le ata a los otros átomos y provoca su aglomeración. Nada le retiene a la superficie de la tierra, lo mismo que una piedra que cae y choca con la dureza del suelo impenetrable. El hombre-masa está condenado al descenso en un mundo que considera maleable, como desprovisto de solidez substancial, y que amasa con ayuda de «técnicas de envilecimiento» que le procura la «civilización» con el fin de construirse un «mundo nuevo» en concordancia con todos sus mecanismos. Nacido de la civilización racionalista, le arrastra hoy en todos sus avatares: para convencerse de ello no hay más que abrir los ojos y *ver* hacia qué fines absurdos

de aniquilamiento dirige el enorme esfuerzo de invención de la ciencia y de la técnica contemporáneas. ¿Qué son, por ejemplo, en las manos del hombre-masa las facilidades de comunicación, la radio, el cine, la desintegración atómica, para limitarnos a los principales descubrimientos? Instrumentos de destrucción de la vida espiritual, y más simplemente de la vida en sí, he ahí la única respuesta. Y ocurre lo mismo del esfuerzo paralelo que tiende a liberar el individuo, los pueblos, las razas, la humanidad, y que se ha traducido en las instituciones dichas democráticas: éstas tienden en todas partes a la servidumbre. Por evolución lenta o por revolución brusca, el hombre-masa, rompiendo los lazos orgánicos que la vida ha tramado en el curso de los siglos y que aseguraban libremente las líneas de comunicación del pensamiento y de la efectividad humanas con el mundo. construye *otro* universo, en el cual, bajo la sombra de vocablos cada vez más desnudos de sentido, se instaura el más espantoso *nihilismo* que la historia haya conocido. Interesa subrayar aquí el cambio capital que han sufrido en dos siglos la técnica y la ciencia primitivamente orientadas hacia la armonización del hombre y del mundo; ellas son, en las manos del hombre-masa y de sus conductores, instrumentos de despersonalización generalizada que desconcretizan el ser humano al mismo tiempo que el universo, provocando su caída en un *devenir* cada vez más privado de ejes, en donde los hombres y las cosas se reemplazan los unos a los otros sin cesar a través de una carencia total de *carácter:* el estilo de la vida moderna es precisamente la ausencia de estilo. Asimismo, uno no puede más que constatar la estrecha relación que existe entre la irrupción de las masas en la historia y el des-

censo de la familia, de la profesión, de la pequeña o grande patria, de las Iglesias, de todos los cuerpos sociales orgánicos que comunicaban al hombre un *carácter*, hábitos y costumbres, reflejos inmediatos, una diferenciación y una personalidad acusada. En esa humanidad abstracta y devastada tiene su sede el hombre-masa, cuyo carácter es de no tenerlo idéntico a sí mismo en cada uno de sus representantes; concepto puro no adulterado por la presencia de lo real; idea repetida a un número infinito de ejemplares y gozando de una falsa ubicuidad que no tiene nada en propio porque está hueca y deja caer al hombre con todo su peso en la animalidad del rebaño; flúido, inconstante y amorfo, en continuo devenir, a medida que se desencarna. En semejante atmósfera la personalidad, fruto de la encarnación y constitutiva del carácter, es una pura ficción gramatical: el yo, el tú, el nosotros, desaparecen en provecho de un *él* universal.

Como lo ha visto admirablemente Max Picard, el hombre-masa es así, el hombre que huye ante lo real y, a fin de cuentas, que «huye ante Dios», dueño de lo real. Absorbido en sus ideologías y en el mundo artificial que tejen a su alrededor, donde no encuentra ningún obstáculo, el hombre-masa se empeña en una huída ilimitada que aumenta y califica hasta lo absoluto su potencia de transformación de lo real. Cortado de sus raíces vitales, el hombre-masa desarrolla al extremo, hasta el vacío del verbalismo y del mecanismo, como un hoja muerta bajo el soplo y la presión de los vientos, su facultad de desvitalización y de esquematización. El mundo de la huída es el mundo de la línea, de la geometría, del peso, de la cantidad, de lo incalificable, donde todo matiz queda abolido en una estructura uniforme. Además el hombre-

masa está *obligado* a transformar lo real, siempre diversificado, en una imagen homogénea, siempre parecida, y a liquidar los últimos vestigios de las instituciones naturales de la vieja civilización abigarrada: familia, oficio, municipio, región, etc., que se oponen aún a su deseo ilimitado de nivelación. Entonces comienza ese cambio de la realidad en artificio, que nosotros llamamos «las maravillas de la técnica» o «los triunfos de la política», que no puede jamás terminar porque es precisamente una huída fuera de lo real, y lo real solamente constituye un fin. He ahí una de las causas importantes de la mística moderna del progreso indefinido que se mueve y dialectiza sin fin en un mundo en el cual cada uno vuelve la espalda a toda determinación y rechaza toda permanencia. Pero esa huída es de hecho el instrumento más potente y la fuerza centrífuga más adecuada que permite al hombre-masa construirse un mundo, una civilización nuevos: porque la huída es linear y sin matiz, se impone a todo con una increíble facilidad; porque nada la especifica no choca con ningún obstáculo; porque no tiene fin puede pretender satisfacer todos los deseos del hombre, aun contradictorios. Por extraña que sea la paradoja, la civilización *desencarnada* propia al hombre-masa se convierte así en una civilización en donde todo es *materia* destinada a ser transformada sin tregua a través de la huída: es considerando la realidad bajo un ángulo más material y convirtiendo su esencia en materia, que es más posible de huirla y cambiarla en un mundo nuevo indefinidamente apto al itinerario de la huída. Lo real identificado a la materia exige en efecto una forma nueva, *que el hombre sólo es en lo sucesivo capaz de dársela* y que evolucionará sin cesar según la perspectiva de su

huída. Nada habrá ya en el ser que subsiste aún del pacto original entre el hombre y él; nada ya que ligue al hombre y detenga su huída; nada ya que sea determinado anteriormente al hombre: la idea desencarnada que el hombre se hace de sí mismo, *y que es su huída fuera de lo real,* podrá en lo sucesivo sobreimponerse a ese mundo convertido integralmente en materia, de manera a transformarlo en un mundo nuevo.

En ese mundo de la huída *por lo bajo* se asiste al fenómeno singular de la identificación de contrarios. Cuando la civilización orgánica del hombre normal reúne la diversidad de individuos y grupos en la unidad viva de un alma y un destino común, la civilización inorgánica del hombre-masa efectúa en su huída fuera de lo real la coincidencia de términos más opuestos. Esa confusión no tiene, por otra parte, nada de extraño, ya que la huída realiza la identificación del uno y del múltiple, del individual y del pánico.

Desde luego, la civilización del hombre-masa asimila lo incorporal y lo material. En ninguna civilización anterior, aun en la de los juegos del circo, no podemos darnos cuenta de semejante mezcla de ideología abstracta y de glotonería, de evasión hacia entidades sin semblante: la Justicia, la Paz, el Trabajo, la Libertad, etc., y de moverse en bienes materiales, por otra parte cada vez más adulterados. De una parte, el hombre-masa se hace de sí mismo una idea tan desencarnada y tan unidimensional como posible: *homo vices, homo œconomicus, homo ethnicus, homo rationalis,* etc., que se alza como un modelo de la huída fuera de la vida diaria, en la cual el alma y el cuerpo trabajan, penan, aman, piensan en un mundo denso, en contacto con los padres, la mujer, los

niños, los vecinos, los paisajes familiares, los reflejos del Creador esparcidos en el universo; de otra parte, él se precipita hacia los títulos sensacionales de los diarios, las imágenes innobles de las revistas, el cine, la taberna, los mítines, las demostraciones políticas o deportivas espectaculares, los «placeres» y los reclamos de la radio; en resumen, hacia un mundo descarnado, rebajado al nivel de simples superficies materiales, en el cual «mata el tiempo» en los intervalos de su trabajo fastidioso y mecanizado. La esencia de la materia, cogida bajo su ángulo propio, es en efecto de ser plana, sin profundidad y de reducirse a puras percepciones táctiles. Es curioso a ese respecto constatar hasta qué punto las sensaciones visuales del cine o auditivas de la radio son en realidad choques o provocaciones cenestésicas. Y ocurre lo mismo con todas las sensaciones que surgen de la gran población en donde el hombre-masa se aglutina. De hecho, el mundo material, privado de alma y de vida, es el mundo de la vulgaridad debajo de la cual no hay nada. Es el mundo de los hombres que no tienen ya raíces vitales y que son incapaces de penetrar al interior de la substancia nutritiva de lo real. No hay en él la menor densidad carnal. Los elementos que lo componen rebotan a la superficie de la piel donde se manifiesta el tacto. Pues la materia es por sí impenetrable por *defecto*, estado vecino de la nada: es la última piel que cubre el vacío. En ese sentido, imita la chapa que el martinete forja; recibe con facilidad la forma rudimentaria que proyecta en ella la ideología incorporal; constituye, acoplándose con ésta, una continuidad de ornatos ficticios, en los cuales evoluciona un tipo de hombre que no puede ya «vivir» más que en la superficie de sí mismo, al nivel de su pura ma-

terialidad. Por ahí aún es el mundo de la huída, en donde no subsiste casi más que el sentido bruto del tacto y el andar a tientas. Lo que hay de más profundo en el hombre moderno, decía amargamente Valéry, es su piel...

En segundo lugar, la civilización del hombre-masa mezcla inextricablemente el dogmatismo más inmóvil y la interpretación más cambiante de los acontecimientos. Careciendo del criterio de la realidad, cae simultáneamente en la intransigencia y en la versatilidad. Se parece a la veleta fija y dando vueltas, a la vez, a la voluntad del viento. Es lo que ciertos filósofos llaman púdicamente la «dialéctica». En realidad, esa dialéctica del hombre que une los contrarios sucesivos en un sistema irreformable es el punto de salida del racionalismo y de la hendidura entre el espíritu y la vida que caracterizan la civilización contemporánea. Porque el hombre-masa huye fuera de lo real porque debe edificar un mundo nuevo que le permita respirar en su carrera y que no puede ya nacer más que de su cerebralidad declinante en *slogans* y en eructación verbal, está condenado a modificar sin cesar su apriorismo *sin destruirlo:* no habiendo ya nada de donde pueda medir su esfuerzo y sacar de ello una regla de acción, se dice a sí mismo que es la medida y la regla de todas las cosas —es la parte de lo que él llama su «humanismo»— alzándose por encima del mundo que elabora, pero al mismo tiempo y bajo la misma relación, evoluciona en la línea de la pura posibilidad siempre fluctuante. Su racionalismo se torna flúido; su lógica implacable evoluciona sin tregua, al interior de su formalismo integral, a lo largo de hechos y acontecimientos diarios. El *sí* o el *no* no tienen ya para él ningún sentido, salvo ante su voluntad de dominar el mundo que construye. Es

por lo que el hombre-masa salta con facilidad de una teoría a otra con tal que sean estrictamente ideológicas. Su carácter formalista cuadra igualmente con el maquiavelismo, el más serenamente lúcido, cuyos cambios de frente no se cuentan ya. Todo es un pretexto para la dominación, y el pasaje de un extremo a otro, tanto sobre el plano de la idea como sobre el de los hechos, contribuye a separar los últimos fragmentos de la realidad que debe destruir para ejercer su regencia. Es por lo que el hombre-masa adora igualmente al juridismo, el poder administrativo con su cohorte de papeles inútiles, el Estado burocrático y militar: esas formas vacías e imperiosas, que despóticamente toman modelo de un mundo en efervescencia, constituyen para él líneas de huída, gracias a las cuales compensa su carencia de raíces y desarrolla su pretensión nativa al poder absoluto sobre todas las cosas. Al principio del formalismo hueco del hombre-masa y de sus palinodias, se sitúan siempre su vacío y su ilusión ilimitada que impone de nuevo a un mundo sin alma, creyendo en una perspectiva pura parecida a su huída: nada me rebasa, nada es imposible. Cuanto más utópico es un proyecto, más ejerce sobre él su fascinación.

En fin, la civilización del hombre-masa funde el espacio y el tiempo en la sola categoría del porvenir. Marx ha traducido esa actitud en una extraña fórmula: el hombre es el futuro del hombre, expresión suprema de la huída. El hombre-masa se proyecta esencialmente fuera de sí mismo, fuera del espacio y del tiempo concretos que envuelven su existencia actual en un porvenir que se extiende a todo el planeta: su estatuto de abstracción universal le obliga a ello. Es incapaz de soportar su vida

presente en el lugar que ella ocupa. Así, por un despliegue de reivindicaciones, de insatisfacciones y de mitos, se refugia en el sueño de un Paraíso terrestre en el cual todo le será debido. Paralelamente, emigra al seno de vastas aglomeraciones donde el espacio tiende a abolirse en la promiscuidad, donde los hombres ocupan lugares intercambiables, en los cuales abundan las distracciones que les arrancan a la vida vivida y a la diuturnidad, en la cual el tiempo, cortado en pedazos por el periódico, se funde en el olvido diario. El hombre-masa —que no es solamente el proletario, sino también, y mayormente, el plutócrata, grande o pequeño— es incapaz de *tener un carácter* en el *hic et nunc* de la existencia. Porque no tiene raíces está en todas partes, sin familia, sin patria, sin punto de sujeción concreto, diluído en el «género humano». Su contagiosidad proviene precisamente de su negación del espacio. De otra parte, ya que dice no a todo lo que le ha precedido, a todo lo que es «anticuado», «rebasado», «retrógrado» —a la sàpiencia secular como al penúltimo modelo de los salones de ensayo de la radio o del automóvil—, a todo lo que no corresponde a su insatisfacción constante, no le queda más que la sola dimensión del porvenir. Esa actitud típica (en la cual centenares de ejemplos se descubren en la psicología diaria del hombre-masa esencialmente aguijoneada por el deseo, como en las promesas de la política o en las anticipaciones propias a los eruditos y a los técnicos) encuentra su explicación en el hecho bastante simple que sólo el porvenir puede *ser calculado*. Pues el hombre-masa carente de raíces *no tiene fin:* debe, pues, someter su existencia al método más desprovisto que sea de finalidad, que es el del cálculo. El hombre-masa, grosero o

refinado, prepara siempre matemáticamente «su golpe»: dosifica, mide, computa, pesa su dominio sobre el tiempo y sobre la imagen que se hace de sí mismo en el porvenir. Sus violencias mismas son preestablecidas: si él no las calcula, otros lo hacen en su lugar; lo futuro, que no tiene existencia real y ninguna substancia cualitativa, se encuentra así mecanizado de antemano y dispuesto a recibir la materia humana en su forma, salvo error imputable a la imperfecta determinación de todos los datos de los cuales dispone el hombre-masa. La desvitalización es aquí llevada a su máximo y reemplazada por la puesta en movimiento de rodajes y por el automatismo. Es lo que algunos llaman «el movimiento de la historia». El hombre-masa alberga bajo ese caparazón una indigencia, una incapacidad de tener un carácter y de asegurar su vida, que él bautiza de apoteosis.

He ahí el sentido profundo de la civilización del hombre-masa: una tentativa de mundanización de lo Absoluto por impotencia de vivir la relación que suspende el ser humano a su presencia. La relación no vivida tiene en efecto por propiedad esencial no solamente de suprimir el impulso que la relaciona a lo absoluto, sino mayormente de absolutizarse ella misma en un mecanismo temporal capaz de procurar *la perfección terrestre*. En otros términos, es «el mundo al revés» o «la revolución permanente». La relación del hombre a lo absoluto se repliega así sobre el hombre mismo mecanizándose absolutamente, de la misma manera como la relación del acto respiratorio con la atmósfera llama al pulmón de acero cuando no es ya vivido por el organismo. Así se obtiene automáticamente la perfección sin el menor esfuerzo vivo.

De donde la definición del hombre-masa: el hombre es la mecanización absoluta de todos los actos humanos.

Como lo decimos en otra parte, «al mismo tiempo que separa en él el espíritu y la vida y que pierde, por consecuencia, el sentido de toda trascendencia el hombre-masa crea en su provecho de un solo movimiento una nueva forma del Estado, del cual tenemos ante nuestros ojos el desarrollo titánico. El Estado moderno, cuya potencia repercute instantáneamente con un vigor fulminante de un extremo a otro del cuerpo social, es una creación del hombre-masa, adaptada a su mentalidad mecanizada, racionalizada, anónima, que se imagina pertenecerle. Delante de las dificultades de la vida, grandes o pequeñas, el hombre-masa llama al Estado y a los medios gigantescos de los cuales su inercia le ha previsto. Para que todo «marche» mecánicamente, al ritmo mismo de su vida mecanizada, el hombre-masa tolera todos los sacrificios: admite con la mayor facilidad la coacción, el despotismo, la esclavitud. Propende a su propia apoteosis en el Estado, y para llegar a ser esa divinidad, para afirmar su propia trascendencia, llega hasta a matar en él todo resto de humanidad. El Estado así concebido da al hombre-masa, como a un dios, la promesa de una vida desprovista de inquietud, asegurada de obtenerlo todo: es eso la dicha del hombre-masa, su satisfacción más intensa, mayormente cuando va acompañada de la convicción que él es el «dueño», que sus jefes son sus primeros servidores, murmurada al infinito por los parásitos que todo cuerpo social, y *a fortiori* una sociedad en decadencia, lleva consigo. En cambio, el hombre-masa le mima, le cuida, le considera, a su vez, como un dios dispensador de todos los bienes; y si esos bienes son malos, como

dispensador de los malos que será menester soportar para alcanzar la mayor dicha posible. Se produce aquí en toda su perfección un fenómeno de doble parasitismo, por el cual el hombre-masa se nutre del Estado y el Estado del hombre-masa. Tal es la concepción moderna de la civilización simbolizada por el «Catoblepo».

Perspectivas

¿Y ahora, qué hacer? Como Proudhon, creemos profundamente que la civilización racionalista está destinada a desaparecer. Sus formas, cada vez más rígidas después de algunas décadas, son el preludio de la muerte. No nos aventuraremos a sondar el porvenir ni las catástrofes que pueden prepararse. No somos pesimistas a ese respecto. Aquí repetiremos con gusto la expresión de Bernanos: «No es mi desespero que rehusa el mundo moderno. Lo desecho de toda mi esperanza.» Sabemos que a una forma de civilización sucede otra y que la vida está siempre por encima. Hacia esa forma de civilización que podemos y debemos preparar, aun si pertenecemos a generaciones sacrificadas, «nuestra previsión —como decía Proudhon aun— no va más allá de la antítesis que nos sugiere el presente». No se trata aquí de ser «antimoderno» y preconizar una vuelta al pasado: no se pide a un enfermo que vuelva a la edad que tenía cuando estaba bien, sino de eliminar su mal y recobrar sus fuerzas. No se trata, pues, de ser antimoderno, sino de salvar el mundo moderno, de insuflarle hábitos y costumbres sanas y vivas, de eliminar de su seno todo mecanismo de muerte. Eso no será fácil. Hemos llegado en efecto a un punto en el

cual la esclerosis de la vitalidad, la pérdida del sentido de la comunión vital con el mundo y el rechazo de la piedad hacia las almas y las cosas, no constituyen ya fenómenos simplemente negativos que roen la substancia humana, dejando intactas algunas reservas de vitalidad capaces de explotar ulteriormente en un sobresalto de energía. La desvitalización está, al contrario, afectada por un índice positivo que revela una voluntad de engendrar un «hombre nuevo» y una «nueva civilización» cuyo ensayo será incansablemente proseguido.

Las viejas civilizaciones han muerto bajo los efectos de una simple disyunción entre el espíritu y la vida, aunque los recursos vitales de la humanidad eran aún considerables y hacían posible el advenimiento de otra civilización situada en la línea anterior. Al interior de esas civilizaciones el lazo religioso del hombre al mundo y a su principio no estaba completamente destruído porque no había llegado, por falta de medios técnicos adecuados, a apropiarse completamente el hombre y volverlo como un guante. Además de esto existían fuera de su área geográfica de influencia inmensos depósitos de vitalidad. No ocurre hoy lo mismo. La civilización llegada a su apogeo técnico y que muere de consunción interna, se presenta apta, en virtud de su expansión universal y de sus medios materiales de penetración, a pasar de lo negativo a lo positivo por una especie de salto dialéctico en lo absoluto. Una táctica de una perfección sin igual une todos los contornos de la vitalidad humana desaparecida. Obstruye automáticamente las brechas así causadas por *erzatz* y productos de reemplazamiento que desnaturalizan progresivamente el hombre y sustituyen al *homo sapiens* un tipo de *homo rationalis* inédito en la

historia, sin ligaduras vitales y sin lazos religiosos. A la vitalidad destruída sigue una intensificación de la razón técnica que satura los instintos por los cuales la presencia de lo Sagrado no representa nada, siendo los más visibles los del goce y de dominación, y aun bajo su forma más mecanizada. Semejante situación es grave, pero no es que no tenga salida. Consideramos como cierto que las inmensas comunidades anónimas edificadas por el racionalismo social están destinadas a desaparecer y a devorarse entre ellas. La historia trae aquí su testimonio. En donde subsisten aún, no lo hacen más que en virtud de las fuerzas vitales propias a las comunidades concretas que las sostienen y que no han sido aún completamente destruídas.

Es a la restauración y a la adaptación a las condiciones actuales de esas colectividades concretas donde los hombres, por sus intercambios continuos, se sienten responsables los unos de los otros y sometidos a un mismo destino, que debemos contra viento y marea aferrarnos. En esas células sociales relativamente reducidas: tales como la familia, la empresa, el sindicato, la profesión, el municipio, la región, etc., en donde los hombres se tocan y se sitúan concretamente los unos en relación con los otros, en donde el ser se encuentra al alcance del ser, se prepara la floración de relaciones sociales ulteriores y más vastas, que serán tanto más cohesivas como las articulaciones primitivas habrán sido salvaguardadas. Una sociedad viviente obedece en efecto a la ley de interdependencia y de solidaridad recíprocas que gobierna toda vida: en un cuerpo vivo, en vía de crecimiento, los órganos más diversos están siempre en contacto efectivo y en relación de ayuda mutua. Pero guardémonos aquí de cometer un grave error, que consistiría en considerar el pro-

blema de la civilización desde el ángulo exclusivo de la moralidad, lo cual tendría como resultado el fraccionamiento del mundo en dos bloques dispares: el orden de los conservadores, la justicia de los progresistas, la caridad de los cristianos, etc. No negamos la importancia de ese punto de vista, pero estimamos que sigue siendo, *hic et nunc*, secundario en las circunstancias presentes respecto a la desvitalización que afecta la humanidad contemporánea. ¿Para qué servirían un orden moral, una justicia social y aun una caridad que pondrían a la disposición de seres empobrecidos el medio de disimular su decadencia? Creemos que una cierta moral burguesa, que una cierta moral proletaria y aun una cierta moral cristiana, no son más que máscaras o emplastos sobre una llaga purulenta. Cuando se nos propone una «idea del hombre» bajo tal o cual calificación, miramos a nuestro alrededor y contemplamos la fuente irrisoriamente exangüe de donde podría escaparse la corriente de su realización. ¿Cuántos ensayos de reconstrucción de la familia, de la profesión, etc., de reinstauración de la justicia o del orden, de reconquista religiosa de masas han conducido al fracaso o a la dictadura de un grupo de hábiles maniobradores? Los totalitarismos son la prueba de ello, que para establecer su imperio cosquillean la fibra moral del hombre. «A tomar por el idealismo», decía uno de sus más famosos corifeos.

Sin pretender anticipar por el instante sobre nuestras conclusiones, estimamos, pues, que la crisis actual es esencialmente una crisis antropológica, y en último análisis, una crisis metafísica. ¡Pero conviene entenderse! La crisis metafísica actual no afecta al espíritu humano y no le incapacita de entenderse con los valores trascenden-

tes más que en la medida en que alcanza el *ser* humano por entero, en sus condiciones de existencia y en su capacidad de inserción en el mundo real. El hombre no *ve* ya los valores trascendentes, sin los cuales no puede ser, simplemente porque no los *vive* ya. Desde entonces, lo mismo que es inútil hablar de colores a un ciego sin excitar peligrosamente su propensión a declararse infalible en ese dominio, es vano lanzar el hombre moderno a perseguir un ideal espiritual, que disfrazará infaliblemente en abstracción y en mentira si es impotente de vivirlo anticipadamente de una manera, al menos, incoactiva. ¿Cómo entonces volver a crear esa vida que se empobrece cada vez más? Digámoslo claramente: es imposible crear de nuevo la vida desaparecida. El hombre que ha roto su relación con lo real no podrá jamás alcanzarla, y los artificios de los cuales se vale para diferir su inevitable expulsión fuera de lo humano no son más que maniobras de retardo. La vida no puede ser creada más que por la vida: *omne vivum ex vivo*. Sólo aquellos que habrán aceptado la vida, por débil, por desarmada que esté, podrán transmitirla y salvar la civilización. Se trata, pues, para el hombre moderno de mañana sostener, cueste lo que cueste, con heroísmo si es menester, los hogares de vida auténtica *al nivel mismo de lo elemental* que subsiste aún. A ese respecto, las virtudes familiares constituyen aún, a pesar de su decadencia, la más potente reserva vital que nosotros disponemos: ellas mantienen el sentido de la trascendencia paternal que podrá sostener la arquitectura ulterior de otras trascendencias a reconstruir. No es, por otra parte, por azar que los hombres de hoy se preocupan — ¡con qué reticencia!— de la suerte de la familia bajo la presión misma de los acontecimien-

tos. Toda vida empieza en lo bajo, por el tronco. Considerándolo todo, el hombre no es tal vez más que un vegetal razonable, cuyas raíces se hunden hasta las misteriosas fuentes nutritivas.

De hecho, es menos el objeto a perseguir que el agua viva original que importa considerar. La historia nos enseña, por otra parte, que al nacimiento de las civilizaciones los seres provistos de vitalidad son los que soportan la aplastante labor de las fundaciones subterráneas. No es más que a condición de ser totalmente realistas y tener los pies sólidos sobre la tierra que podremos fijar los ojos en la más lejana estrella real. Ningún idealismo suple a esa exigencia fundamental. Todo idealismo verdadero, capaz de encarnación, la presupone. Ese realismo no tiene nada que ver con la *Realpolitik,* hecha de falsas ternuras y de violencias metódicas, de las cuales se nos presenta demasiado frecuente la caricatura. Es el realismo de la vida, de la aceptación de las leyes eternas de la vida, y no otra cosa. Es hacia el descubrimiento de ese realismo y de esa vitaliad, cuyos islotes subsisten aún en un mundo devastado por el hombre que los ha desconocido, que se volverán las nuevas generaciones si ellas quieren *vivir.*

CAPITULO II

EL CONFLICTO ENTRE LO POLITICO Y LO SOCIAL

Estado de la cuestión

De las numerosas grietas que desunen los materiales oscilantes de nuestra civilización, ninguna es más peligrosa que la que separa esos dos sostenes de la vida colectiva: *lo político y lo social.*

El lenguaje popular, rico de intuiciones concretas, nos lo revela. Es muy notable que esos dos términos revistan actualmente dos significaciones divergentes. La primera tiende a ser peyorativa: «hombre político», «politicastro», «todo eso es política», «yo no me ocupo de política». En esas locuciones corrientes se manifiesta una especie de repulsión secreta y quizá aun una cierta dosis de desprecio. La otra, por el contrario, ha tomado un sentido laudatorio: «hombre social», «obras sociales», «acción social». El término «social» y sus numerosas variantes o adiciones, es adoptado por numerosos partidos del continente. Añadamos a ello el prestigio del cual gozan algunas palabras vecinas por la resonancia que evocan confusamente en las almas: comunismo, comunidad, comunitario, bien común,

y tendremos brevemente esbozado el cuadro. Que uno lo deplore o que se alegre de ello, no hay más que constatar ese hecho innegable —sancionado, por otra parte, por las abstenciones numerosas al «deber electoral»— y preguntarse a qué evolución de la vida es debido ese singular proceso semántico. Todos nos damos cuenta a grados diferentes, a veces aun con una especie de angustia, que la superestructura política —para emplear el vocabulario de Marx— corresponde cada vez menos a la infraestructura social, y recíprocamente.

He ahí un primer fenómeno. Y hay un segundo que le es inmediatamente conexo. Al mismo tiempo que la política se hace cada vez más sospechosa, que es considerada como un «suplefaltas» y que el hombre se aparta de ella con temor, indiferencia u hostilidad, entendemos distintamente, a través los sordos estruendos de una sociedad que se volcaniza y se disloca, el paso insinuante y mullido de una política que ejerce sobre nosotros una influencia creciente por intermedio del Estado, que ella invade y puebla, a la vez, con su dogmatismo y sus criaturas. Nos encontramos en presencia de una situación paradójica y trágica: de una parte, una sociedad que se hunde y busca tanteando sus condiciones nuevas de existencia; de otra parte, una política que afirma su imperio sobre ella y que bajo forma de estatismo se apodera de la vida humana en la medida en que sus veleidades sociales no consiguen encontrar una salida a través del caos; una humanidad que rechaza instintivamente la politización de su ser y que, por debilidad y por deficiencia social, está obligada a aceptarla. Asistimos a la más extraña danza entre lo político y lo social, separados el uno del otro y que intentan unirse, menos para unirse que para de-

vorarse. Todo ocurre como si el alma, habiendo desertado de su cuerpo, transformado en polvo, y siendo ella misma anónima, intentara tomarla de nuevo en un inmenso esfuerzo de metempsicosis colectiva para metamorfosearla a su imagen.

«*Excursus*» *histórico*

Esos dos fenómenos son relativamente recientes. Hace ciento o doscientos años la política era aún la ciencia práctica más estimada. Ocurría lo mismo en el Gran Siglo, en la Edad Media o en la antigüedad. Para no citar aquí más que un ejemplo, un cronista del siglo XIII, Brunetto Latini, escribía: «Política, es decir, el gobierno de las ciudades, es la más noble y alta ciencia y el más noble oficio sobre la tierra.» Hasta el último gran representante de la tradición inaugurada por Platón, que es sin duda Jean Bodin, la política ha sido siempre considerada como la coronación de la vida humana y como la expresión más perfecta de su esencia terrestre: «el hombre es un animal naturalmente político», decía ya Aristóteles. No es raro encontrar textos viejos, medievales o del período de los Capeto, que califican la política de ciencia «divina». El mito de *Protágoras* es simbólico a ese respecto: Platón nos cuenta en él cómo Prometeo se deslizó en el taller de Vulcano y de Minerva para conocer la técnica del fuego y suministrar así al hombre todas las cosas necesarias a la vida. Pero el hombre no recibió el conocimiento de la política, pues la política, representada por Júpiter y Prometeo, no pudo entrar en ese santuario del más importante de los dioses, cuya entrada estaba guardada por

guardias terribles. Y la continuación del diálogo es más significativo aún, pues Protágoras el *sofista* nos pone en escena un nuevo Prometeo más feliz y más intrépido, quien, bajo la figura de Mercurio, el dios de la *economía*, pretende enseñar a todos los hombres esa ciencia poco ha aun cuidadosamente escondida por el padre de los hombres y de los dioses. ¿Esa vieja historia no tiene un sabor sorprendentemente moderno?

Pero a partir del siglo XVIII la perspectiva cambia. D'Alembert no vacila en decir: «la política no es otra cosa que el arte de *mentir a propósito*»; y Voltaire le hace eco: «El arte de la guerra, es el arte de destruir los hombres, como la política *es el de engañarlos.*» Desde entonces el movimiento de protesta contra la política ha ido amplificándose, a tal punto que no hay un solo Maquiavelo que no sepa hoy utilizarla para izarse en el poder. Sabemos hoy por una amarga experiencia que las políticas rivales, sea cual sea su signo, se levantan sin cesar las unas contra las otras para acusarse de mentira o de traición, sin preocuparse de las bases sociales que oscilan y se hunden, hasta que una de ellas, apoderándose del poder envidiado por un voto mayoritario o por otro medio, expulsa sus enemigas y se lanza por la vía del totalitarismo. Baudelaire nos describía ya en el último siglo, con su admirable intuición de poeta:

> *El veneno del poder irritante y déspota.*
> *Y el pueblo enamorado del látigo embrutecedor.*

¿Cómo explicar ese doble fenómeno que separa hasta la antinomia y la oposición violenta esos dos aspectos rigurosamente complementarios de la vida colectiva que son lo *político* y lo *social*?

Ensayo de explicación

Nos parece imposible hacerlo sin emitir la hipótesis, por otra parte confirmada por la historia, de una posibilidad permanente en el hombre, de un descenso de su vitalidad y de su potencia de adaptación a ese conjunto de seres y de cosas, en el cual está obligado a vivir desde su venida al mundo y con el cual anuda relaciones inmediatas cuya suma constituye una sociedad. A ese desarraigo fuera de la vida social, el hombre es reemplazado entonces por construcciones teóricas, frutos venenosos de su razón y de su espíritu desencarnados, que le dan la ilusión de la vida y de la continuidad. Cuanto más los lazos sociales espontáneos, impuestos al hombre por la presencia concreta del prójimo, se aflojan, más la política abstracta, elaborada en los invernaderos de los sistemas, extiende sobre él su imperio. Cuando el ritmo de la acción de la comunidad va de *bajo arriba*, de grupos sociales a grupos sociales articulados por la fuerza que empuja al hombre a vivir en sociedad, hasta el alma política que resulta de su organización; cuando esa vitalidad se irrita, se debilita y desaparece, él se invierte y va de *arriba abajo* de un alma sin cuerpo que la sostiene, de una política inevitablemente consagrada a crear completamente una comunidad artificial que le corresponde, acometiendo al individuo aislado, perdido en una especie de *no man's land* social, que deberá soportar hasta el fondo de sí mismo su huella invariable. Esa alma o esa política no sale ya del hombre concreto integrado por su nacimiento y por su vocación en un medio social, ya que su indigencia y su debilidad vitales son incapaces de hacerle existir. No

puede ser ya más que la emanación de un hombre abstracto de todos sus complejos sociales originales, un producto de la razón, señal específica del hombre en general, o del carácter propio a un grupo de individuos, tales la burguesía, el proletariado, la raza, y por intermedio de esa razón lógica o de ese carácter, ella intentará de embeber de alguna manera todos los hombres en su esquema único. Así surge en un mundo socialmente devastado una política *separada* de la vida y siempre *encarnizada a alcanzar* el hombre para crear en él un pobre *erzatz* de vida social: una sociedad burguesa, una sociedad proletaria, una sociedad étnica. Ese hombre que vive, valga lo que valga, en medio de los escombros de una sociedad desaparecida, se encontrará en adelante solo en presencia de la política: experimentará ante ella el mismo miedo o la misma fascinación que el creyente ante su Dios: huirá ante ella para esconderse, lejos de sus semejantes, en una soledad gozosa o despreciativa, o bien aún se agregará mecánicamente a los otros hombres, sin comulgar con ellos de una manera viva en la inmensa empresa de un Estado integralmente politizado.

Podríamos mostrar de otra manera las consecuencias de esa retroversión de lo político y lo social.

Que lo social pertenece al orden de la vitalidad es un hecho que toda la historia humana demuestra: la vida social, los contactos personales y concretos, efectivos y duraderos con el prójimo no han salido de la deliberación de los hombres; las relaciones sociales tienen su origen, bien más allá de la razón y de la técnica, en la generosidad copiosa y casi desenvuelta que es la marca misma de la vida. Hemos olvidado, después de Rousseau y sus innumerables émulos de todas las Revoluciones, esa liber-

tad ingenua de la *vida social,* creadora de organismos vivos, que el *arte político* codificaba antes con piedad, sabiendo que no hacía más que añadir a la vida un complemento inteligible. Hemos seguido el camino inverso, sustituyendo en todas partes lo arbitrario humano a las exigencias de la vitalidad. ¿Y cuál es el camino inverso del dinamismo sino la anquilosis, esa forma terrible de la decadencia vital que hiere al mundo moderno y que Thibon y yo mismo hemos propuesto llamar la parálisis agitante? La obra esencial de todas las Revoluciones que han tenido a Europa como escenario después de varios siglos ha sido desde ese punto de vista, de *disociar* todas las relaciones que unen concretamente los hombres entre ellos, en su familia, en su profesión, en su pequeña o en su grande patria, y constituir la política como un absoluto, elaborada por el pensamiento lógico, por la cual el individuo atomizado, errante en el desierto de una sociedad esterilizada de arriba abajo, debe entonces soportar el molde despótico. Las revoluciones no son hoy ya movimientos superficiales, espectaculares y violentos, análogos a una fiebre purgativa que libera el cuerpo social de sus desperdicios, sino conmociones profundas, subterráneas, orgánicas, de estructuras sociales que se hunden y se reconstruyen en seguida sobre el plano del artificio *político* humano. No son ya esos bruscos sobresaltos espasmódicos que testimonian una sana reacción del organismo social, sino largas enfermedades evolutivas análogas a un agotamiento progresivo que se instala fijamente; posee, si se puede decir, un estatuto crónico y conduce a todo un pueblo a la decadencia. Recordamos aquí la teoría coloidal de la muerte elaborada por Augusto Lumière. Podría ser enteramente transpuesta al dominio social. Lo mismo

que un organismo vivo, la muerte es provocada por la coagulación de los elementos coloidales de las células que no pueden ya comunicar las fuerzas de las cuales están cargados, se aglomeran, se amontonan y, como dice ese maestro de la medicina, *se forman copos;* la muerte social es aparente cuando se produce una *precipitación de copos* análoga de las comunidades naturales, en donde el hombre está obligado a incluirse, sea por nacimiento, como su familia; sea por vocación, como su profesión; sea en virtud de su destino histórico, como su pequeña o grande patria. El hombre se agrega entonces a sus semejantes, fuera de esas comunidades, para morir con ellos y con ellas, en las nubes de las ideologías políticas.

Supongamos en efecto —por una amarga ironía, pues tenemos el espectáculo ante los ojos— una «sociedad» cuyos miembros están separados los unos de los otros porque han perdido su vitalidad social creadora de colectividades vivas. Imaginemos individuos diseminados, recíprocamente incomunicables, nada atentos a toda realidad común de orden natural o histórico, o aun unidos entre ellos de una manera puramente negativa, como los proletarios por ejemplo, porque son incapaces de participar a una o a otra de esas realidades como consecuencia de su inferioridad económica. Representémonos esa «sociedad» —o más bien esa disociedad— privada de esos hábitos comunes que hacen adherir los ciudadanos, sin que lo sepan y en un movimiento espontáneo, a un orden moral, al cual se subordinan sus intereses particulares y que se encarna en su vida como un reflejo biológico. Metámonos en otros términos, en presencia de una «agrupación» que se disgrega desde abajo, en sus subestructuras sociales y en sus aspiraciones colectivas, cuyos elementos motores

—las *élites*— no poseen ya el sentimiento de pertenecer a un todo, replegándose sobre sí mismas, drenando hacia ellas uno u otro de los despojos de la comunidad desmantelada.

Es evidente que en semejante atmósfera de pulverización social los hombres no podrán ya reunirse más que sobre dos planos distintos: uno, que yo llamaría *político*, de una representación puramente artificial de una nueva sociedad y de una concepción lógica de un hombre nuevo creando completamente la comunidad «por fin» armoniosa, en la cual el hombre intentará vivir; el otro, que yo llamaría *económico*, de intereses materiales de clases, en el cual los instintos egoístas, sean individuales o colectivos, se darán libre curso.

Así asistimos, de una parte, a la disolución de lo social en beneficio de lo político y de lo económico, y de otra, a un singular derrocamiento de los valores; lo político no emana ya de lo social y no surge ya como un fruto del arraigo del hombre en la vida social organizada; es, por el contrario, un producto de forma diversa: dogmático, doctrinal, técnico, científico, jurídico, mítico o pasional, pero en todo caso *separado*, que trabaja desde el exterior los instintos sociales destrozados del hombre y reducidos a necesidades materiales, que los pliega y amasa según su forma, que los utiliza en su provecho hasta que pueda con un arte maquiavélico construir con ellos una nueva y falsa unidad. La separación en la escala colectiva entre lo político y lo social engendra automáticamente el totalitarismo político-económico. El fascismo de derecha o de izquierda —esas calificaciones no tienen hoy ningún sentido— es la consecuencia directa del primado de la idea política y de las necesidades materiales conjugadas sobre

la vitalidad social. Estamos ante el «grueso animal», del cual habla Platón, o de la *Sémiramis*, de Valéry, cuyo genio constructor reúne y modela la potencia del pueblo subyugado hasta no hacer más que uno con ella.

¡Pueblo estúpido a quien mi potencia me encadena,
hay de mí! ¡Mi orgullo mismo tiene necesidad de tus brazos!
¡Y que haría ese corazón si él no odiara,
cuya innumerable cabeza es tan suave a mis pasos!

Es, por otra parte, significativo que toda la política, europea al menos, se haya vaciado en un molde de un socialismo estrictamente político —yo no digo social, ¡ay de mí!—, el mismo injertado sobre un instinto alimenticio de clase o de raza. Esa politización de la existencia significa que las potencias sociales naturales de construcción de la vida en común, que trabajan normalmente el hombre, han entrado en una fase de liquefacción y que no tienen bastante fuerza para hacer surgir de sí mismas una política que les corresponda. Su desaparición engendra un *ersatz* político de sociedad, del mismo que la rarefacción del azúcar hace aparecer la sacarina en el mercado.

Pero sería un grave error creer que ese «socialismo» político, nacional o internacional, utópico o científico, que ha invadido la sociedad moderna, sea el solo representante de ese proceso de politización del ser humano. Toda política «burguesa» que se desarrolla en el mismo clima de anemia social está, a su vez, radicalmente infectada de esa politización. Sólo cambia aquí la superestructura, y la concepción de la sociedad no es más que la de un orden ficticio, desvitalizado, o de una piel rígida igualmente artificial y muerta bajo la cual se mueve el interés privado. Me parece superlativamente evidente que del

conservadurismo esclerosado a las diversas formas del «socialismo» político, la continuidad es ininterrumpida: en un caso como en el otro, es el mismo descenso de la vitalidad social, creadora de comunidades orgánicas, que provoca su aparición. El humorista Alfonso Allais ha subrayado ese parentesco en una notable estrofa:

El uno quisiera para él solo la conservación de los abusos;
el otro dice a su vez que es hora que él los pruebe;
los blancos son, en una palabra, rojos enriquecidos,
y los rojos, blancos en camino.

Vean aún el mismo proceso de desvitalización social y de *racionalización política* a la obra sobre el plano del Estado. Es patente que el hombre es cada vez más tratado como una cosa que el Estado administra y a la cual imprime su marca, *made in...*, según una técnica tomada a la explotación industrial y que ciertos países han llevado a su último punto de perfección. No es difícil de discernir la pérdida de substancia social que disimula esa *racionalización política* de la actividad humana operada por el Estado moderno. El ser desvitalizado y socialmente exhausto emite, por decirlo así, fuera de sí mismo un Estado *abstracto* que envuelve con un manto protector, o más bien con un revestimiento rígido, su capacidad social disminuída casi como el neurótico emite fuera de sí mismo la neurosis que le sirve de mundo, que le permite vivir, que le fascina y le produce horror, y que en seguida le absorbe completamente. Jung afirma que la vida no vivida engendra la neurosis. Se podría transportar la fórmula: *la vida social no vivida en sus cuadros naturales y permanentes produce, a su vez, esa gigantesca neurosis que es el Estado de hoy*. Ese Estado no es ya una forma encar-

nada en una materia dotada de vida, no es ya un pueblo políticamente organizado en un orden salido de su vitalidad social: es una forma *a priori*, sin contenido humano. El arte político no corresponde ya a la medida porque la naturaleza no tiene ya la fuerza y la salud suficientes para expresar a través el lento crecimiento de la historia, la perfección política que se encuentra adaptada a su dinamismo social nativo que culmina en la forma del Estado. El orden político, que es el Estado, se convierte entonces en una superestructura intemporal y abstracta, situada por encima de la vida empobrecida que ella trasciende y domina despóticamente. La política se encuentra de esa manera separada de lo social porque lo social carece de vitalidad.

Ahora podemos comprender por qué la política ha llegado a ser un *ídolo* cada vez más despreciado o —lo que es lo mismo— suscitando el peor de los fanatismos; es porque la política de estilo es incapaz de cumplir sus promesas. El hombre la desdeña o se aniquila en ella en una especie de desespero inconsciente. Después de dos siglos de la caída del Antiguo Régimen esperamos aún la sociedad nueva que, por la gracia de la política, debía salir de sus ruinas. Las revoluciones que la política intenta para llegar a ello, sea por la violencia o por la vía legal, no son a ese respecto más que abortos sucesivos. *Una política separada del hombre concreto, que es además un ser perteneciente a comunidades naturales vivas, es incapaz de suscitar un orden social; es en su existencia misma una contradicción permanente, ya que ella es hecha para «gobernar las ciudades» y no hay ya «ciudades» a gobernar, sino lo que Valéry llama muy justamente «la multiplicación de los solos»*. Para superar su contradicción no le

queda más que una salida: apoderarse completamente del hombre y efectuar en él una refundición. A una política que se puede llamar *anticoncepcional* porque impide el nacimiento de la sociedad, sucede fatalmente una política practicando *la inseminación artificial*. Basta, por otra parte, reflexionar un instante sobre la inevitable consecuencia de la concepción del *homo politicus* substraído a la influencia social de sus comunidades naturales: no puede ser más que el Estado omnipotente, ubiquitario y totalitario, modelando de nuevo el hombre en su anulación soberana.

Lo social y lo colectivo

La disyunción entre lo político y lo social supone la desaparición de este último en provecho de lo colectivo. Importa oponer fuertemente lo social y lo colectivo, no solamente porque éste caricatura a aquél y que es más difícil de distinguir una cosa de su desfiguración que de su contrario; no solamente porque son siempre confundidos, sea por los partidarios de la libertad individual que repudian lo colectivo e ignoran lo social, sea por sus adversarios que reabsorben lo social en lo colectivo, sino sobre todo porque su determinación nos da la llave de una serie de fenómenos en apariencia inexplicables que intervienen en el síndrome de la crisis moral de la civilización.

Lo social *existe:* familia, pueblo, ciudad, parroquia, región, etc. Lo colectivo *no existe más que en imaginación.* Lo social existe en la medida en que es orgánico, es decir, en la medida en que reúne seres humanos que viven unos por los otros como órganos de un mismo cuerpo:

así, el padre, la madre y los hijos, o aun, en la escueta simplicidad de la relación que ellos sostienen, el herrero del pueblo aprovisionándose en su vecino el carnicero, el cual, a su vez, hace herrar su caballo por su vecino. En donde se ejerce un intercambio hay sociedad, y la relación social es tanto más fuerte y viva cuanto más calor humano vehicula: así, el lazo de sangre y de espíritu es más generador de existencia social que el lazo puramente económico gobernado por la ley matemática del *do ut des*. Añadamos, sin embargo, que los lazos económicos pueden, por el solo hecho de su presencia, acarrear fuerzas de intercambio de calidad más elevada. Lo colectivo, por el contrario, no tiene otra existencia que la de la imagen que reside en el pensamiento, o más exactamente, en un *ersatz* de pensamiento. En donde la relación social ve desfallecer su vitalidad, él surge automáticamente como medio de representación destinado a servir de guía en un caos de monadas sin cohesión, en el cual los intercambios son reducidos al mínimo. Pero esa representación no conduce a *ninguna* presencia: no hay *nada* más allá de la imagen. Basta en efecto reflexionar un instante sobre la adición de una unidad a otra, de éstas a una tercera y así a continuación, que suministra el concepto de colectividad: la operación y su resultado se efectúan en el sujeto y no en otra parte; la realidad propiamente dicha no supone más que una yuxtaposición inorgánica en la cual el pensamiento abstracto introduce un lazo puramente imaginario.

Las consecuencias de esa distinción son esenciales.

Para dar «existencia» a una colectividad es menester insertar en ella relaciones imaginarias y hacer creer a los individuos de la colección que esas relaciones son reales. Ello es menester aunque no sea más que para asegurar

un gobierno fantasma y rechazar un insostenible caos. Pero para que la relación imaginaria parezca real es necesario desarrollar la imaginación en detrimento del pensamiento: pues el pensamiento *sabe*, por la reflexión y la experiencia, que la relación es imaginaria e inexistente. Eso no es en absoluto por azar, sino en virtud de una necesidad interna, que la civilización contemporánea ve desarrollarse esas formas de abolición de la relación entre el pensamiento y lo real, esencialmente suscitadores de imágenes, como son el periódico, el cine, la radio, que por su velocidad matan la reflexión En una colectividad toda reflexión será proscrita. Para que la relación imaginaria parezca real importa impedir toda comparación entre ambas: el mejor medio que se ofrece es suprimir la relación social, amputándola del ser humano que la soporta, por el servicio militar por ejemplo, o por la estructura de la economía. Entonces no queda más que transformar la imaginación en fe degradada, en *fides de non visis* que confiere una existencia invisible a lo inexistente. Todo colectivismo es religión, y por consecuente, antirreligión, Iglesia, y por consecuente, anti-Iglesia.

¿Pero cómo hacer tomar cuerpo a relaciones imaginarias? En principio por el verbo. Una relación orgánica se sostiene silenciosamente: es, por otra parte, tanto más expresable porque es más profunda. La palabra presta a la relación imaginaria una especie de existencia alada, ambigua, a medio camino entre la tierra y el cielo; de un lado, está quebrada hacia el sujeto que la profiere; de otro, hacia los objetos que designa normalmente. La relación imaginaria aprovecha de ese calor de la palabra hacia la significación de la existencia para parecer existente.

Por esa razón todas las colectividades se rodean de con-

ceptos oscuros que difunde el verbo generoso: oímos la voz del partido, de la clase, de la raza, de la nación, del pueblo, el gran murmullo de fantasmas que nacen del bosque ruidoso de las palabras. Es muy curioso constatar que nadie diserta en las sociedades cuando todo el mundo lo hace en las colectividades.

En seguida, presentándolas en superficie, sobre un plano sin espesor, en un mundo a una sola dimensión: cuanto más vasta es la relación imaginaria, más real parece; cuantas más unidades cuenta la colección, más ella parece ser; cuanto más hacer —si me atrevo a decir— sin relieve, más surge en la existencia ficticia. Las colectividades «nacen» al mismo tiempo que las nacionalidades y los nacionalismos, extendiéndose con los internacionalismos.

¿Por qué ese flujo de palabras, de impresos y de imágenes que rechazan la simple reflexión y la experiencia inmediata? La razón es clara. No interesa remover las *profundidades* del hombre con el fin de hacer parecer lo que no es. Se corre el riesgo de hacer surgir lo real. Es menester, pues, cosquillearle la piel, decir vulgaridades, lanzar la imaginación en un solo sentido para que dé el máximo. Jamás evocar lo concreto, que es siempre denso, sino la abstracción uniforme, que siendo superficial y universal es un medio simple y corto de hacer oración colectiva. Un lógico que analice la relación imaginaria la encontrará siempre tomada en su más grande extensión y en su más pequeña comprensión. Por otra parte, el sentimiento de estar englobado en una relación imaginaria inmensa confiere a éste una fuerza de presión que le hace parecer real, como el náufrago que se imagina que el océano lo ahoga cuando una sola ola lo aplasta. De donde la regla para toda actividad que se quiere ser: apoderarse

de una colectividad más grande, la Resistencia por ejemplo, o la Nación o la Humanidad.

En fin, los textos legislativos o administrativos ayudan potentemente al «nacimiento» de las colectividades. Pues la ley es, y terriblemente, gracias a la policía que existe e impone su respeto. Basta comparar el tiempo en que las sociedades vivían aún y el nuestro. ¿Qué hay más real que la fuerza? En donde las colectividades dominan se descubre inevitablemente una abundancia de leyes y reglamentos, una policía numerosa y una multitud de funcionarios.

Esa lista no tiene nada de limitativo. Se puede añadir en ella la reivindicación, es decir, la exigencia de existir lo que no existe aún, la visión del porvenir que no existe, pero que existirá («adelante, por mil años de bienestar...»), el fetichismo de la ciencia que define lo real, etc.

Otra consecuencia: la relación imaginaria, no existiendo más que en la imaginación, tendrá su máximo de eficacia en la imaginación más potente, la más alejada de la relación orgánica y de la realidad; en una palabra, en el pensamiento más vacío, entendido aquí el pensamiento en el sentido de instrumento que muerde sobre el ser. He ahí la necesidad de un gran hombre, de un jefe de orquesta a la cabeza de la colectividad, que pueda adicionar en una relación imaginaria gigante las unidades dispares del grupo: para llegar a ello estará inevitablemente obligado a cogerlos en su más bajo nivel, a ras de su más pequeño común denominador. Toda colectividad nivela, cuando que toda sociedad eleva. Toda colectividad perfecta exige *un solo* calculador, según la expresión de Goethe: «basta un solo cerebro para mil brazos». Esa necesidad es tanto más imperiosa porque las imaginaciones débiles tienen

necesidad de un socorro que las galvanice. Quieren además de esto encontrarse en una imaginación fuerte donde ellas dilatan su mediocridad, como el mal poeta en un modelo genial, un colegial haciendo mal versos románticos —en tiempos pasados—, en Hugo, por ejemplo. Las épocas como la nuestra, en la cual domina un proletariado obrero, exigen tales conductores: el trabajo manual tal como se practica actualmente, anemiando el alma, la huída en la imaginación (cine o mitin), es una liberación. También un jefe de colectividad advertido debe expandir tanto como sea posible el trabajo servil. Para afirmar su triunfo hará uso del terror, de la evocación del «enemigo», de la amenaza de guerra: medios infalibles para excitar la imaginación; del maquiavelismo que desvía el pensamiento de las pistas de lo real; de la «ducha escocesa» que le extenúa; del complejo de inferioridad que suscita su contrario, etc.

Todos esos rasgos de la «vida» política actual tienen su raíz en la desaparición de lo social en provecho de lo colectivo y en la crisis moral que esa sustitución engendra.

He ahí, pues, la inmensa y paradójica verdad: lo colectivo, el «grueso animal» espantoso de Platón, *no existe*. Estamos regidos por una política hechicera, como Don Quijote por los encantadores: es la inexistente Dulcinea quien hace a Sancho gobernador de la isla que éste codicia. La gran superioridad de lo colectivo sobre lo social que existe, pero que pasa inadvertido, tan invisible como el aire que respiramos, yace ahí: en su *nada real* que mima la impalpable presencia de lo social del cual el hombre tiene necesidad para vivir, y que siendo visible excita la imaginación.

La mayoría de los hombres penan y mueren por lo que no existe. Sólo los «incrédulos» serán salvados. Como lo ha cantado amargamente el poeta:

Un dios falta en el altar donde yo soy la víctima.

El problema de la democracia

Pero antes de seguir en nuestra encuesta disipemos un equívoco: es el proceso de la Democracia y del pueblo dueño de sus destinos; es una apología del Pasado que usted instaura, nos dirán en efecto los espíritus «modernos» inquietos de ser «de su tiempo». Responderemos en seguida con Lacordaire que «ser de su tiempo es soportar con convicción las preocupaciones de la época en que se vive. El filósofo que se abstiene de ideas corrientes para reflexionar sobre las condiciones fundamentales de la existencia de las sociedades humanas no tiene esas debilidades. Dice lo que le parece justo y verdadero, sin preocuparse de saber si esto choca o no con un prejuicio accidental dominante». Diremos en seguida que la democracia es un régimen político tan *viable* como otro cualquiera, siempre que haya salido de una sociedad previamente *viva*. Señalamos simplemente que la disociedad actual está en un estado violento y preconizar a un enfermo una terapéutica que ha hecho sus pruebas no consiste en modo alguno en hacerle volver a la edad que tenía antes de contraer su enfermedad. Estimamos, en fin que el orden político depende estrictamente del orden social y no a la inversa (exactamente como el alma, hablando el lenguaje aristotélico, es «alguna cosa del cuerpo»), y que las épocas florecientes de la historia han im-

plícitamente realizado esa ley. Cuando se nos pide hacer crédito al porvenir, decimos que esa letra es fraudalosa porque no descansa sobre ningún conocimiento, y *a fortiori* sobre ninguna realidad: la sola cosa que nosotros podemos conocer, con aproximada certeza que nos corresponde por derecho, sobre el plano concreto —y lo político y lo social son intensamente concretos—, es el Pasado. Sabemos, por ejemplo, que todas las democracias *socialmente desorganizadas y puramente políticas* del pasado han evolucionado hacia la tiranía. Pedimos simplemente el permiso de buscar la causa de ello Para nosotros, esa causa es evidente: la democracia *política* que no está fundada sobre una sólida democracia social previa, es decir, sobre cuadros familiares, profesionales, comunales y regionales a *talla de hombre,* en donde cada uno toca y comprende a cada uno de una manera orgánica y concreta, porque todos se sienten sometidos a un mismo destino, y que sean estrictamente despolitizados —semejante democracia es la muerte de un pueblo. Desde entonces, si queremos purgar la democracia de sus males y devolverle la salud, importa efectuar la *sanatio in radice* indispensable y *fuera de la política* establecer los fundamentos sociales del régimen que parece bien el de nuestra época. No pretendemos que la cosa sea fácil. Pero entre vivir socialmente y perecer políticamente, la elección de todo hombre al que no cieguen los prejuicios de un tiempo absurdo está ya hecha.

La paradoja de la potencia política

Dicho esto, volvamos a nuestro objeto.

Vivimos en una época en la cual, por la más monstruosa de las paradojas, *la potencia política del ciudadano es estrictamente igual a su impotencia social.* Para comprenderlo conviene referirse al contenido sociológico del axioma que rige el mecanismo del Estado contemporáneo: todos los poderes emanan de la nación. Esta fórmula —como toda fórmula, por otra parte— es, a la vez, exacta e inexacta. Si uno la aplica a una nación *organizada* que se ha formado en los cuadros sociales adaptados a su crecimiento y creados por ella en el curso de la historia, es muy evidente que esa fórmula no nos enseña nada: traduce simplemente un proceso normal. La realeza en Francia, por ejemplo, fué la emanación precisa del desenvolvimiento orgánico de la sociedad francesa durante una época determinada: la nación ha proyectado, por decirlo así, fuera de su seno instituciones monárquicas y el poder real que correspondía a sus aspiraciones colectivas. Todos los poderes emanan aquí de una sociedad organizada. Podríamos decir lo mismo de la república helvética. Completamente diferente es la significación de esa fórmula cuando se trata de una sociedad sin órganos, tal como la nuestra, y que es incapaz de expresarse sobre el plano político porque no tiene ya ninguna cohesión. La nación o el pueblo no responden ya a una situación social viva; constituyen una entidad socialmente informe que aspira a encontrar su unidad. *Y el poder político que le pertenece no puede ser más que inmenso porque no está ya ligado a factores sociales que lo limitaría, ejerciéndose y*

articulándose a él casi de la misma manera como la bellota limita el roble que nacerá de ella y le impide ser ese árbol monstruoso que en las viejas leyendas nórdicas engendra el mundo. Ese poder político es esencialmente de orden *demiúrgico* y muy superior al derecho divino de los reyes, ya que recae sobre él la tarea, jamás emprendida bajo el Viejo Régimen, *de rehacer una sociedad*. Resulta de ello que cuanto más el ciudadano está desprovisto de órganos sociales de existencia que le permiten su expansión, más exigirá y más obtendrá el poder político con el fin de alcanzar por ese lado un sustituto de existencia social: es lo que manifiesta claramente la evolución del sufragio hacia la universalidad pura y simple en una sociedad cada vez más vacilante. Los poderes emanan, pues, siempre de la nación, pero hay nación y nación. La democracia política burguesa y censitaria, nacida de una sociedad de Viejo Régimen que se hundió bajo el peso de sus taras, de su anatomía social, de sus sistema de castas esclerosado y de su vejez, que ha arrastrado en su hundimiento las comunidades orgánicas de la familia, de la profesión, del municipio, de la región, cuyo complemento es indispensable al hombre para vivir socialmente, ha debido rápidamente evolucionar hacia la democracia política total. El dinero no constituye en efecto más que un lazo social de los más frágiles. En cuanto a la relación entre dinero y la ausencia de dinero, es superfluo indicar que es nula. La aplicación del sufragio universal puro y simple consagró de alguna manera esa disgregación del cuerpo social. No es el sufragio universal el que está aquí en causa, pues el sufragio universal, implícito o explícito, existirá siempre porque siempre ha existido, sino su injerto sobre una sociedad delicuescente, en la cual el grupo político se sus-

tituye de una manera progresivamente perfecta al grupo social. Cada individuo aislado, sin relación social vivida con su semejante, se agrega en adelante a otros individuos *no en función de su papel en una sociedad que no existe ya, sino en función de sus opiniones políticas sobre la reconstrucción de la sociedad desaparecida.* Al extremo, el ciudadano socialmente desorganizado no tolerará ya, ni el freno de una pluralidad de partidos que se neutralizan en el ejercicio del poder, ni la presencia de instituciones —tales como el Senado— que dificultan su potencia directa; quiere confundirse por el intérprete del partido único, con el mismo Estado, sin ningún intermediario. Estamos entonces en presencia de la dictadura totalitaria —bien diferente de la tiranía antigua—, que refunde integralmente las bases y la forma de la sociedad. Todos los poderes emanan de la nación, y particularmente el de cambiar la naturaleza social del hombre.

Y eso no es más que una ilusión, una neurosis colectiva, un vasto simulacro en el cual se momifica para siempre toda relación viva entre los hombres. *Cuanto más la política se disocia de la sociedad organizada, más se separa en hecho del pueblo que parece ejercer en ella el poder.* La nación toda poderosa está inmovilizada.

Sus olas de gigante le impiden elevarse

La alienación política

En el estado de «disociedad» la opinión pública no puede en efecto rehacer los lazos sociales más que refiriéndose a un sistema *a priori* completamente exterior a la substancia social *indeterminada,* a la cual se aplica casi como un

ingeniero construye una máquina según un plano previo, el cual se impone hasta el más pequeño detalle a una materia amorfa dispuesto a soportar el modelo. No puede hasta tener en cuenta elementos sociales un tanto vivos que aspiran a renacer, absorbiéndolos desde fuera y utilizando su potencial para inscribirse ella misma en los hechos. El pueblo desprovisto de ejes sociales efectivos y reducido a una especie de fluidez informe, ve así el poder político que usufructa serle *exterior* e imponerse despóticamente a él por la voluntad de un Estado soberano y trascendente. Se produce aquí una verdadera *alienación* política del hombre análoga a la que Marx ha descrito sobre el plano económico. Pues *cuanto más el pueblo está disocializado y separado de sus comunidades naturales*, más le faltan órganos internos de expresión. Lo que se ha llamado, un poco cómicamente, «el advenimiento de las masas en la historia», es la tragedia del pueblo perdido en la inorganización y la pasividad propia a toda masa. Se dirá sin duda que el pueblo no hace más que delegar su poder a mandatarios, a los cuales él controla la acción y que son siempre revocables. Es olvidar la trivial regla psicológica según la cual uno no da más que lo que tiene : sin vitalidad social, el pueblo es incapaz de expresarse socialmente. Su representación será puramente política. Y los representantes políticos del pueblo serán, por el hecho mismo, separados del pueblo tomado en tanto que sociedad a construir. Además experimentarán la tentación constante, verificada por toda la historia contemporánea, de acentuar la trascendencia del Estado del cual tienen las palancas de mando *porque están obligados a ello por su posición misma:* para realizar la reforma social que el pueblo desea instintivamente, es menester que el Estado sea de-

tentador de un poder ilimitado sobre él. Cuanto más querrán, pues, el «bien» del pueblo, aun con toda la sinceridad deseable, más estarán llamados a tratarlo como el demiurgo del mundo o como el escultor la materia maleable de su obra.

La asimilación del pueblo al poder político del Estado, sin los contrapesos sociales de orden natural indispensables, engendra una situación paradójica, en la cual vivimos actualmente en Europa todos los efectos a grados diversos según nuestras reservas sociales, *siendo el poder político del Estado el solo elemento activo en la nación que es considerada por él como una cosa pasiva,* porque el pueblo se ve obligado, en virtud de su carencia social, a escindirse en un elemento político activo o en otro elemento social y pasivo. El pueblo desocializado y politizado se instituye en la condición patológica del esquizofrénico que el poeta ha descrito :

¡Soy la herida y el cuchillo!
¡Soy el bofetón y la mejilla!
¡Soy los miembros y la rueda!
¡Y la víctima y el verdugo!

Europa está en una disposición enfermiza de la cual no podrá salir más que por la curación, es decir, por la reorganización del pueblo en sus comunidades naturales o por la muerte. El antiguo adagio médico se aplica aquí con todo rigor :

Quae fundatur in natura crescunt.
Quae in opinione confunduntur.

La soledad del Estado

La consecuencia sigue inevitable y dando vueltas en un círculo vicioso. Con el fin de disminuir la distancia que le separa del pueblo, el Estado se sujeta a una doble empresa que acentúa aún su soledad trascendente.

Por una parte, se lía al pueblo por todos los procedimientos de la propaganda y en particular por la difusión de una «mística». En ese sentido y contrariamente a la fórmula de Péguy, se puede decir que la política degenera en «mística». Pero lo propio de la «mística» es precisamente quitar al pueblo el control político rudimentario que él detenta, y por la cual amenaza el Estado de una manera tanto más permanente como su insatisfacción social es más pronunciada. Gracias a la «mística» el pueblo está soldado, por decirlo así, al Estado o al partido que intriga u ocupa el poder en el Estado, como el hierro inerte está colado al imán. La mística política, como la mística religiosa, produce *el éxtasis,* la salida fuera de sí, la disolución de la personalidad, no en alguien que esté en mí más que yo mismo, como en la experiencia de lo divino, sino en lo impersonal colectivo del Estado o del Partido. Es superfluo añadir que la pérdida de la personalidad es la definición misma de la esclavitud, y que semejante mística es, en realidad, un embaucamiento que hace del pueblo «soberano» un esclavo.

Por otra parte, el Estado se lía al pueblo por una acción exteriormente social: la organización corporativa, por ejemplo, o la nacionalización de los medios de producción. Pero esa acción es de hecho puramente política, estableciendo, al contrario, el estatuto crónico agra-

vado. Porque obedece a una dialéctica descendente, cuyo ritmo va del poder político a las infraestructuras que pretende organizar socialmente, pone a la luz un tipo de comunidad inédito en la historia, en la cual el movimiento y la vida, lejos de salir del hombre, se difunden en él a partir de la generadora del Estado. Así aparece a la existencia una sociedad artificial, nacida de la hipertrofia política y de la desvitalización social del ciudadano, en la cual el hombre ejerce una función social mecánica, como un rodaje agregado a otro rodaje. La política separada de lo social se degrada aquí, en fin de cuentas, en técnica y estatismo que quitan al ciudadano los últimos restos de su poder. Los dos principios de la política transformada en *mística* y en *dirigismo* están llamados, por otra parte, a combinarse entre sí de modo que podemos deducir la consecuencia siguiente: *en una atmósfera de distensión entre lo político y lo social, cuanto más el Estado se acerca al pueblo, más el poder efectivo de este último desaparece.* Nadie ha estado más cerca del pueblo que un Napoleón, un Lenín y un Hitler, quienes han sido los primeros en comprender el sentido de nuestra época desocializada y politizada al extremo, y el Estado que ellos fundaron ha tenido de hecho todo el poder.

En las democracias a partidos múltiples, en las cuales los basamentos sociales están quebrantados, el fenómeno es idéntico: está simplemente fraccionado. Cada partido constituye una especie de Estado autónomo, con su Estado Mayor de «místicas» y de «técnicos» donde se refleja el mismo proceso. La historia moderna muestra, por otra parte, claramente que el partido que se solidariza con la fracción *socialmente desheredada* del pueblo gobierna me-

cánicamente a su voluntad. Es con un instinto muy seguro de esa situación que el partido nazi emprendió la conquista metódica de Alemania.

El Leviatán económico

Pues la politización del ciudadano que no siente ya la presencia concreta de los lazos que le unen a la Ciudad contribuye de una manera precisa, implacable y matemática, a la destrucción de las últimas relaciones sociales que pueden aún subsistir en él bajo una forma inconsciente. Obsesionado por la visión de un porvenir pretendido próximo, en el cual podrá, en fin, vivir socialmente, según el deseo profundo de su naturaleza, pero arrastrado por el movimiento giratorio de la política que le deporta fuera de su ser social, el ciudadano rompe las últimas amarras por las cuales estaba aún adherido a la colectividad viva. Así se convierte, en el sentido estricto de la palabra, en un partidario. Nada cuenta para él respecto a lo que codicia desenfrenadamente: ni familia, ni amigos, ni trabajo, ni patria, ni religión. Está cogido completamente por la máquina política. Entonces se encuentra delante de la nada social que es menester poblar en adelante.

¿Cómo hacerlo? ¿Cómo conducir esa empresa? Pues, en fin, con la desaparición del mundo social y de las comunidades naturales a su alrededor; si lo ha perdido todo, le quedan sus necesidades *materiales* y fisiológicas: comer, beber, dormir, laxarse, etc.; así como la perspectiva *política* de una sociedad mejor que le encanta. Ni el uno ni el otro de esos ímpetus que le trabajan pue-

den satisfacerse en el caos. La desorganización no hace más que exasperarlos. El hombre desocializado, expulsado de los contextos sociales originales que le sostenían y que eran flexibles porque estaban vivos, aspira a cuadros políticos rígidos que le permitan vivir materialmente. Quiere una regla firme, inquebrantable, enormemente dura si es menester, que pueda asegurarle su subsistencia. *La ideología política no será otra cosa a ese estadio más que el mecanismo riguroso gracias al cual la nueva sociedad se establece sobre bases estrictamente económicas.* La sociedad se ha convertido en una inmensa fábrica, de la cual el hombre saca toda su substancia a condición que sea una unidad en las líneas metódicamente compuestas del conjunto: el hormiguero moderno ha nacido, *the great Leviathan* de Hobbes ha aparecido, *which is but an artificial Man.* Todos los caracteres de lo político separado de lo social emanan de esa situación.

La ortodoxia política

Lo principal, y sin duda lo más inadvertido, es la *coherencia.* Entendemos por ello que la política se desarrolla por ella y en ella misma en función de su propio contenido. La verdad política es en ese sentido esencialmente conformidad a una «línea general». Podrá tal vez admitir ciertas atenuaciones, ciertos bordeamientos, un cierto reformismo, alguna vez cambios de frente espectaculares, pero únicamente sobre puntos de detalle: su dirección sigue siendo invariablemente constante. No lo hace, por otra parte, más que en donde encuentra resistencias sociales a su penetración, las cuales tiene en

cuenta no para extraer su contenido y promover la eflorescencia, sino para reducirlas. Toda otra actitud le es en efecto prohibida: *separada de la sociedad porque ésta está desvitalizada e incapaz de dar a luz una política que le sea adecuada, no puede sostenerse más que por ella misma en el engranaje, tan estrecho como posible, de sus propios rodajes,* tanto desde el punto de vista ideológico como desde el punto de vista de la acción. La política es así una Weltanschauung, y aun una religión. Es extremadamente notable a ese respecto que la política sea doctrinal y aun doctrinaria en la «sociedad» contemporánea: cuanto más las fallas de ésta son visibles, más el sistema político es rígido y sin fisura. Así, se desarrolla un conformismo político o una ortodoxia que tiende no solamente a la expulsión o aun al aniquilamiento del hereje o del independiente, sino hasta a esa unión sin amor que, según Agustín Cochin, es la definición misma del odio, y que agrega los hombres unos a otros menos en función de sus relaciones vivas que en razón de sus ideas muertas y mecanizadas. *Resulta de ello que el ser humano, sumergido en esa atmósfera deletérea, se define por yuxtaposición y por oposición a su semejante, como todo lo que es material y sin vida:* es solamente sobre el plano de la vida que se encuentra la relación orgánica. Es porque los ciudadanos agrupados así en partidos políticos, en los cuales las raíces naturales comunes a todos los humanos han sido amputadas, no pueden más que oponerse irreductiblemente los unos a los otros. Los partidos no son aquí diferenciaciones secundarias o complementarias, provistas de una subestructura común análoga a la vida difusa en los órganos diversos de un mismo cuerpo, sino compartimientos primarios y antagónicos que

cogen completamente al hombre y le dirigen contra su vecino.

Lo que se llama la lucha de clases, no es, desde ese punto de vista, más que el resultado previsible de una humanidad definida únicamente por sus necesidades económicas, de una parte, y de otra, por sus opiniones políticas, con exclusión del factor estrictamente social de las comunidades naturales.

La nueva sofística

El pensamiento especulativo, tomado en su doble sentido doctrinario y económico, contribuye grandemente al hinchamiento del poder político cortado de sus fuentes sociales en donde existe en efecto un orden social hay una complejidad infinita de elementos que se interpenetran, una multitud de factores cuyo ajuste es invisible porque son vividos e integrados a la acción cotidiana. El pensamiento especulativo los ignora, o si poseen aún alguna consistencia, los elimina como irracionales porque no trabaja soberanamente más que sobre lo inerte, sobre residuos abstractos de la vida, *in vitro*. El poeta ha cantado magníficamente esa permeabilidad de la muerte a la reducción calculadora :

Otoño, transparencia o soledad acrecentada
de tristeza y de libertad,
todo se me hace claro apenas desaparecido:
lo que no existe ya se vuelve claridad.

El triunfo de la especulación es la coherencia mecánica de la fórmula de álgebra que le reserva de lo concreto y de lo vivo. Asociada en la antigüedad a la tiranía bajo

la forma de la filosofía, es hoy bajo la de la ciencia la aliada de la dictadura efectiva o larvada que soportamos. En todas partes va sustituyendo el orden y las leyes propias de la materia inerte a los empujes vitales e «ilógicos» de las fuerzas inmanentes a toda sociedad organizada. *Lo científico y lo político se atraen el uno al otro desde que la sociedad pasa de lo vivo a lo inorgánico y del estadio animado al estadio físico.* La política tiene necesidad de la ciencia cuando quiere descubrir las leyes que rigen esas partículas disociadas que han llegado a ser los hombres (sobre los cuales debe moverse conociendo las relaciones de antecedente a consecuente que rigen sus actos —tanto más mecánicos cuanto menos vivos—) y dominarlos con todo rigor.

Toda una psicotécnica muy precisa se ha puesto así al servicio del Estado trascendente. Balzac lo había previsto cuando escribía: «Emplear hábilmente las pasiones de los hombres y de las mujeres como resortes que se hacen mover, poner los rodajes en su lugar en esa gran máquina que llamamos un Gobierno y satisfacerse en encerrar en ella los más indomables sentimientos como un disparador que uno se divierte en vigilar, ¿no es esto crear y, como Dios, colocarse en el centro del universo?» La ciencia, a su vez, tiene necesidad de la política así concebida para realizar su sueño universal de orden y de método. Al límite de esa atracción recíproca tenemos la máquina social que nos ha descrito Huxley en *Le Meilleur des Mondes*, cuyos administradores son técnicos fríos y lúcidos.

Es inútil añadir cuánto esa interpretación contribuye a la trascendencia absoluta de lo político en relación con lo social y a la eliminación de los últimos lazos afectivos

que unen los hombres entre sí. Ejemplos muy claros de esa aleación entre positivismo puro y política sin arraigo, nos son suministrados —para limitarnos aquí al pasado— en las relaciones entre Diderot y la Gran Catalina, Voltaire y Federico II, Augusto Comte y el zar Nicolás.

¿Por qué el erudito contemporáneo está cada vez más mezclado en la política? ¿Por qué la política actual solicita el apoyo de la ciencia positiva? Una nueva sofística, paralela a la que denunció Platón, se desarrolla en nuestros días con rapidez, quien va de la estadística concebida como instrumento de sondaje de la opinión hasta la física nuclear presentada como medio de dominación del planeta, pasando por la medicina llamada social y por lo que Thibaudet llama «la república de los profesores». Hay otros intermediarios... No es difícil establecer la razón de esa contaminación. Lo propio de la ciencia positiva es en efecto *exteriorizar* el mundo, como lo propio de la política moderna es *exteriorizar* el hombre.

Para el erudito, el mundo es un conjunto de fenómenos rigurosamente objetivos, al cual no *participa* en manera alguna: el esquema del mecanismo acompaña cada una de sus representaciones. No existe ningún lazo preliminar entre el pensamiento del sabio y su objeto. Así la existencia no tiene para él ningún sentido: se comporta ante el ser como si éste no existiera; como si el ser no fuera más que una continuación de antecedentes y consecuentes; como si él mismo, en tanto que erudito no existiera, como no sea como aparato registrador y como espectador imparcial de la pura sucesión analítica de las cosas. Ante el texto del universo el erudito se comporta como un filólogo que no estudia más que el signo, sin participar a la cosa significada. Y así como lo ha demos-

trado Meyerson, esa concepción positiva de la ciencia no deja de ser imantada en lo bajo por una tendencia más profunda, propia a la razón humana que ha roto su relación de participación a lo real. Las teorías que el erudito moderno construye para explicar los fenómenos y apiñarlos en una red de leyes, tienden todas al descubrimiento de sus causas reales por un proceso de *identificación:* explicar un efecto, es identificarlo a su causa, es reabsorberlo en ella, es reducir lo diverso a la unidad y lo heterogéneo a lo homogéneo. Al extremo la explicación científica elimina la calidad, el tiempo, la pluralidad en provecho de un monismo puro cuya fórmula sería: todo no es más que esto o aquello, materia, espacio, razón, lógica, etc., y a partir de la cual se opera de una manera implacable la deducción del universo. Lo mismo que para el espectador colocado sobre un promontorio, la diversidad del paisaje al cual no está ya mezclado, se disuelve en una forma única, así para el erudito, de lo alto de su ciencia, la visión de lo real se reduce a un invariante que impone su figura perentoria a la multiplicidad del ser. Pero de hecho toda esa cosmogonía no es más que un sueño que la razón introduce en la realidad para disolverla porque resiste a la explicación integral: «la razón no tiene más que un medio de explicar lo que no viene de ella, el de reducirlo a la nada». Como lo había ya previsto Nietzsche, el erudito moderno es —si sigue su pendiente— un nihilista. No puede más que negar la existencia de lo existente, porque separarse de ello es hacerle morir, como el miembro amputado de un cuerpo está en seguida privado de la vida.

La analogía de estructura con la de la política contemporánea, separada de lo social, es notable. El hombre

político moderno no tiene casi ya relación con la realidad social, a la cual debería participar en virtud de su nacimiento, de su vocación y de su destino histórico: sus acciones se llevan a cabo bajo el ángulo y el incidente del mecanismo electoral. Teniendo cuenta de lo que supone normalmente el lugar en donde se ejerce su actividad, se puede decir que no existe ningún lazo probable entre él y su objeto, como no sea extrínseco y ocasional. La existencia social del ser humano en sus diversas comunidades naturales no tiene para él ninguna significación; en presencia de éstas se comporta como si no existieran, como si el grupo del cual emana no fuera más que una suma de individuos, como si él mismo no tuviera ninguna existencia social y fuera menester injertarle de «la voluntad popular» inorgánica. En presencia de la realidad social, se comporta, a su vez, como un lexicógrafo que tuviera como nula la sintaxis. Pero esto no es aún más que el aspecto más superficial de su actitud. De hecho, su acción está dirigida por una filosofía más profunda, aunque inconsciente y exigida por su comportamiento primitivo de *homo politicus* desprovisto de sensibilidad social. La pura diversidad que él representa seguiría anárquica si no fuera conducida a la unidad de un todo compacto. La multiplicidad individual que explica, en el sentido etimológico de la palabra, es reducida a sus ojos a una especie de individuo único y gigante: el pueblo, el partido, la raza, la clase, la lengua, etc., cuyo manejo es más cómodo sustituyéndose a la diversidad social orgánica. Al extremo, esa agrupación homogénea se reduce aún a una *idea* del hombre: el hombre es razón, materia, productor, esto o aquello. En función de esa idea del hombre se opera una especie de deduc-

ción de la existencia social paralela a la que efectúa el erudito. La sociedad debe ser esto o aquello, y no puede ser más que esto o aquello; es una masa homogénea que soportaría la huella de la idea inicial en su dialéctica descendiente. Todo lo que no es la idea será eliminado sin piedad: «la razón política separada de lo social no tiene más que un medio de explicar lo que no viene de ella, es reducirla a la nada». La lucha emprendida por la política contra las comunidades naturales y contra su renacimiento —a veces caótico— tiene su origen en esa necesidad que se impone al hombre de Estado moderno en la medida en que él gobierna: en el caso contrario, no hará más que seguir las fluctuaciones de costumbres poco corrientes.

Para estar seguros que nos encontramos ante una nueva sofística que transpone sobre el plano de la civilización contemporánea el mismo comportamiento ingénito que la vieja basta con leer los diálogos de Platón. La sofística, como el erudito moderno, es el *técnico* de la política, indiferente al bien o al mal *concreto* que resultan del manejo de la técnica misma, cuya presencia no puede ser revelada más que por la participación a la existencia social. La técnica se justifica por ella misma en virtud de su triunfo, que es la conquista del Poder, el cual, a su vez, asegura a la técnica su suprema eficacia. Poco importa entonces que el hombre sea reducido a la condición de autómata: la política ha rizado el lazo que le sujeta, y separándose de lo social para unirse a la ciencia, se ha convertido ella misma en su propio fin. Gracias a las técnicas apropiadas que enseña la ciencia, todo parte de la política y todo vuelve a ella. Es por esa razón que Platón asocia sin cesar la sofística y la tiranía, cuyo princi-

pio oscila entre el terror y la satisfacción de los goces más materiales del ciudadano. Así ocurre con la ciencia, siendo en manos de la política un instrumento de temor universal y de goce terrestre: el uno y el otro reemplazan la sociedad natural desaparecida, en la cual el hombre se expansionaba libremente en un acto de participación a una misma comunidad de destino.

La orientación materialista de la vida

Semejante política tomará inevitablemente un aspecto materialista cada vez más acusado. Examinemos brevemente la curva que ha seguido después que la sociedad europea ha entrado en delicuescencia.

Es evidente que una sociedad que se deshace libera de alguna manera la libertad de sujeciones de toda suerte que interfieren sin cesar con ella en la vida social cotidiana. Cuando disfrutamos de salud o del orden social, nuestros órganos o nuestras personas *funcionan libremente*, pero en una interdependencia recíproca. En una sociedad viviente la libertad no es nunca la antítesis del lazo social, es, por el contrario, el exacto complemento. Así, una empresa artesana cuyos elementos se sienten dependientes uno del otro, engendra en sus miembros un sentido de libertad, de facilidad, de familiaridad, de gozo al trabajo; una ausencia de coacción que ignora el obrero de una importante fábrica sin cohesión interna. Así, la afectuosa dependencia acerca del rincón de tierra en donde han nacido y que ellos no han elegido, hace nacer en los ciudadanos de un pueblo un gusto de la libertad que no sentirá jamás el que ha perdido sus raíces. La libertad es aquí

el coronamiento y la flor de una necesidad social *vivida*. Al contrario, desde que el lazo social se deshace en una sociedad agonizante, la libertad se proyecta hacia afuera de la esfera de comunión y de interdependencia: es entonces una libertad abstracta, teórica, como si dijéramos inexistente, y degenera en automatismo, en esclavitud y en muerte. Así, el obrero que no está ya ligado a su patrono en una empresa en la cual no es más que un elemento intercambiable entre otros elementos intercambiables, puede decirse *libre* por la economía liberal clásica o por el Estado que suprime la autoridad patronal: pero la ley de bronce de la oferta y de la demanda, lo mismo que la tiranía burocrática del Estado, pesan sobre él con todo su peso. Así, el patrono separado del obrero porque no comparte ya con él el destino común de la empresa que los asocia, puede proclamarse libre: de hecho es el esclavo del capital. Como lo nota con humor Chesterton en oposición a Gide: «el hogar es el solo terreno de libertad; qué digo yo, el solo terreno de anarquía. Es el solo lugar de la tierra donde un hombre puede cambiarlo todo bruscamente de lugar, hacer una experiencia o permitirse una fantasía. En todas partes debe aceptar las reglas estrictas de la tienda, de la posada, del círculo o del museo donde se encuentra. En su casa el hombre puede comer en tierra si así le gusta. Para un hombre simple el hogar no es el único refugio de la vulgaridad en un mundo de aventuras, es el único refugio de la salvajería en un mundo de tareas designadas. El hogar es el solo lugar en donde puede poner la alfombra en el techo y la pizarra en el suelo si quiere. Cuando un hombre pasa todas sus noches errando de bar en bar o de *music-hall* en *music-hall*, se dice que lleva una vida irregular. Pero no, lleva una vida

todo lo más regular bajo las leyes tristes, y a veces tiránicas, de ese género de lugar». Pero el ejemplo más típico es sin duda aquí el proletario: la libertad de la cual parece gozar y que le confiere la política, no es más que una palabra vana porque él no forma parte de ninguna sociedad viviente. Por ello las sociedades proletarizadas son una presa preparada para el totalitarismo.

Toda difusión del ideal de libertad en una Sociedad que se disloca —y Dios sabe si la cosa es fácil—, acaba de esa manera con un hinchamiento del poder político y del autocratismo bajo su forma más mecanizada. *La necesidad social rechazada desde bajo se reconstruye despóticamente en lo alto de la maquinaria del Estado, y la libertad no es más que el nombre vulgar de la servidumbre.* Desde entonces es fatal que el idealismo primitivo se cambie en materialismo: cuando un alma común no reúne ya los diversos órganos de un mismo cuerpo, es menester recurrir a la química de los medicamentos. La política, por otra parte, está obligada a recurrir a ello por una necesidad imperiosa, porque el hombre expulsado de su contexto social ve al mismo tiempo su estabilidad material comprometida. La ideología de la libertad engendra así el materialismo ideológico que empuja al hombre a considerar todas las cosas bajo el ángulo exclusivo de la producción, de la consumición y de la repartición de bienes terrestres. En la antigüedad era bajo la forma del «*panem et cirsenses*»; en el estado del mundo actual, es bajo la forma más compleja de la obsesión económica. Las clases profundamente divididas entre ellas y en ellas mismas, se disputan la posesión de los medios de producción con el fin de afirmar su seguridad vacilante. *El ideal de una libertad desintegrada de todas las obligaciones so-*

ciales y de la coacción de las costumbres sanas difundidas como sangre generosa a través las comunidades de base donde el hombre está obligado de incluirse para vivir en hombre se transforma en ideal de seguridad material. El poder político que natural o artificial, legítimo o ilegítimo está fundado para extender el orden, no puede más que engrandecerse por ese hecho. La ruptura de las relaciones sociales orgánicas bajo la presión de la ideología de la libertad, debe así conducir el poder político ante la inseguridad reciente, a erigirse en asegurador universal de la vida humana y de sus exigencias materiales. Pobres y ricos le convocan a ello: los primeros, porque no tienen nada; los segundos, porque temen perder sus bienes en las fluctuaciones peligrosas del desorden. El poder político se arraiga de esa manera en la plebe y en los bajos fondos y contrae alianza con los «*beati possidentes*». Si es maquiavélico, juega fríamente el doble juego para aumentar su potencia. A pesar de sus diatribas contra las «plutodemocracias», Hitler no hizo otra cosa en Alemania. La dialéctica misma del poder sin raíces le obligaba a ello y el secreto de reclutamiento de pretorianos del régimen consistía muy simplemente en substraer el candidato S. S. a su familia, a su región, a todas sus comunidades de base y colocarlo solo a solo delante de la política.

La funcionarización de la existencia

De otra parte, es menester especialistas para las grandes y pequeñas tareas con el fin de asegurar el orden en la anarquía y para desembrollar la complicación de intesantes materiales enmarañados. El poder político se fun-

cionariza entonces con una rapidez desconcertante. Se transforma en una dictadura de técnicos de la administración, quienes teniendo los puestos de mando políticos y económicos dirigen de hecho de arriba hacia abajo, del cerebro hasta las entrañas —pues no hay ya corazón social vivo, sino un mecanismo de reloj—, toda la vida humana. Aislados en su «ciencia», no tienen ya contacto con la «sociedad» más que para transmitirle sus órdenes. Los miembros de la «sociedad» que el deseo de seguridad o de potencia material hipnotiza, le prestan, por otra parte, todo su apoyo con el fin de participar a su vez en el «sector abrigado» de la empleomanía. *La disyunción entre lo político y lo social está entonces consumada. Lejos de que los poderes emanen de la nación viviente organizada en sociedad, es del conjunto de poderes que la nación depende en su totalidad.* Estamos en presencia de una sociedad artificial, completamente reconstruída y cambiada, que se identificará «normalmente» con las formas más artificiales de agrupaciones sociales: la policía y el ejército. *La sociedad se militariza de todos los puntos de vista.* Al extremo, el poder político *separado*, donde las comunidades naturales no representan ya ningún papel, es así la *guerra total* porque no puede tolerar ningún obstáculo, ningún otro mando más que el suyo. La experiencia hitleriana que hemos vivido, como la experiencia jacobina y napoleónica del siglo pasado a un grado menos, son suficientemente elocuentes. Los dos han salido de la democracia *política* que no estaba organizada previamente en democracia social.

Perspectivas

Ese divorcio entre lo político y lo social es de toda evidencia un producto de lo que hemos llamado en otra parte la *desvitalización* del hombre: debilitado, abatido, perdiendo por todas partes su substancia humana, el hombre de hoy es incapaz de construir una sociedad viva que pueda irrigar por las solas pulsaciones de su corazón la política y la economía, el cerebro y las entrañas de la sociedad. La sociedad actual sufre de una enfermedad cardíaca y de esclerosis arterial. Semejante enfermedad no es curable más que a larga fecha.

Si sondamos prudentemente el porvenir entrevemos tres líneas posibles de evolución:

1.ª El proceso que acabamos de describir, ya ampliamente iniciado en varios lugares de Europa, menos virulento pero activo en otros, continuará implacablemente. Es entonces la *finis Europee*, «el fin del orden moral en Europa» que preveía Bonald. La pequeña península helénica, que en la civilización antigua jugaba un papel análogo al que Europa asume después de mil años en el mundo, el vasto imperio romano, han conocido ese destino. Europa entra en la historia como una momia polvorienta y frágil.

2.ª Europa está invadida por pueblos extranjeros que, como en la época de los bárbaros, disponen de una vitalidad social cuya madurez política no se ha llevado a cabo aún. Solas Rusia y Asia se encuentran en esa situación, por lo que uno puede conocerlas. Pero Rusia mismo ha recibido ya una dosis masiva del virus europeo. Es posible y aun probable que pueda eliminarlo. Pero, una vez aún, esa reacción de la vida será larga, sobre todo

después de una guerra internacional y civil que acrecentará aún la separación entre lo político y lo social y exasperará su conflicto.

3.ª Europa ha llegado al fondo y encuentra la pendiente. Estamos en la hondonada que dibuja la larga crisis que nos debilita desde hace más de dos siglos: la sociedad que la política revolucionaria francesa y que ninguna política ulterior nos ha dado, va a reconstituirse de nuevo lentamente, casi como se formó la sociedad cristiana a través de la «noche» de la alta Edad Media. Europa se parece a un enfermo que se niega a injerir las pociones «salvadoras» que le han prescrito los médicos, del especialista al charlatán, pasando por todos los intermediarios, que confía en la naturaleza en el último soplo de la vida que le anima: *natura medicatrix*. Europa está cansada de todos los medicastros de izquierda y de derecha, fascistas o antifascistas, parlamentarios o antiparlamentarios, que la han elegido como cobayo para sus experiencias. *Europa se despolitiza y se socializa.*

¿Qué quiere esto decir?

Quiere decir que el Poder —que subsiste siempre, pues todo caos es temporal —llega a ser clarividente y sabe practicar una clara descriminación entre lo político y lo social *para reunirlos mejor*. Si se nos permite una comparación, Europa se parece a un miembro fracturado que se ha soldado mal y que es menester romper de nuevo para asegurar la juntura, y por ello mismo la capacidad de marcha y de trabajo normal. Si el Poder se obstina en pretender: la sociedad debe ser *esto:* luego, después de un oleaje que lo reemplaza a decir: la sociedad debe ser *aquello,* y a trazar un compromiso entre esas dos afirmaciones, a hacerse fuerte en una voluntad de transforma-

ción radical de la sociedad, o dejarse invadir por el veneno político que el mismo ha difundido en el pueblo, entonces Europa está perdida. Importa que el Poder se incline con una atención constante sobre los gérmenes de la vida *social* que aspiran a nacer o a renacer, sobre esas comunidades naturales en las cuales el hombre no se libera más que para acostarse en la tumba, y que impide enérgicamente todo lo que puede dificultar su crecimiento. Pero no esperemos demasiada lucidez por parte del Estado moderno: *es sobre nosotros, sobre nuestra acción cotidiana en el seno de nuestras asociaciones familiares, de nuestras empresas, de nuestros sindicatos, de nuestros ayuntamientos, por el ejercicio continuo de nuestras capacidades sociales, que descansa la restauración de la sociedad moderna en fin organizada en sus comunidades vivas.* No insuflaremos la vida y la sangre en la sociedad anémica más que en la medida en que estaremos desbordantes de vitalidad.

Semejante tarea es simple e inmensa.

Supone —empiezo por lo más difícil— la desaparición del mito de la igualdad, que ahonda una desnivelación infranqueable entre lo social y lo político. Lo social no es *jamás* igualitario, porque es esencialmente la unidad de una diversidad de órganos y de miembros reunidos en un destino común. Sólo lo político separado de lo social es igualitario: por cuya razón la política es incitada sin cesar a estandardizar los homúnculos de los cuales dispone y a englobarlos en una seudounidad por una «mística» de calidad, tanto más falsificada cuanto la igualdad es menos visible.

Supone la *participación* de todos los grados de la jerarquía a la unidad del grupo social, como los órganos des-

iguales y diversos en un mismo cuerpo vivo. La dimisión y la inercia de las «élites» no son otra cosa, a ese respecto, más que un producto de la extirpación de sus raíces.

Requiere el establecimiento de células relativamente restringidas, en las cuales el sentimiento de *nosotros* pueda ser vivido al alcance del hombre, a través de una proximidad y de cambios efectivos. Como lo ha dicho Chesterton, «por un gran Estado, la más esplendorosa esperanza consiste en considerar la feliz y sagaz transformación en un pequeño Estado».

Exige tiempo, paciencia, hábitos, tradiciones que permitan al hombre de rehacerse raíces, costumbres en su medio social, y a las *élites* animar *del interior* la comunidad que representan.

Supone la solución del gran drama de la civilización industrial, iniciada por el capitalismo y orquestada por el estatismo; donde el hombre se diluye en la masa; donde el dinero y el decreto burocrático anulan todo intercambio vivo; donde la propiedad pierde su carácter de servicio social y es un robo en beneficio del parasitismo de los individuos, de una casta de funcionarios o de una mística nacionalista. Postula la reintegración en el ciclo de la vida social de ese vasto proletariado engendrado por el primado del dinero sobre el trabajo y que el Estado político ha institucionalizado en todas partes. Las nacionalizaciones no son otra cosa, a ese respecto, más que la institucionalización de la condición proletaria

Digamos más generalmente que reclama el acercamiento y la armonización del tradicionalismo y del socialismo desembarazados de sus superestructuras políticas, *cualquiera que sea el signo*. Se dirá que semejante empresa es «reaccionaria». Replicaremos que ser reaccionario sig-

nifica para nosotros, como para el buen sentido, una voluntad de imponer a los problemas sociales una solución política que les haga retroceder, los estabilice o —poniendo las cosas mejor— los haga progresar *para fines políticos de dominación*. La cuestión social es, al contrario, *únicamente social;* su finalidad es la conquista de la unidad viva en la diversidad viva y no la posesión del Poder.

Si la democracia política actual no comprende esa verdad de primera magnitud, si no ve que su garantía es un pueblo organizado socialmente, es que ha entrado ya en el callejón sin salida de la reacción y de la tiranía, donde abortan los regímenes que no pueden vivir. Prepara con su propia ruina la de la sociedad y la de la civilización.

CAPITULO III

TECNICA Y COLECTIVISMO

Apogeo y naturaleza de la técnica

Se ha dicho mil veces: el ideal de la civilización contemporánea es la técnica. Se trata de realizar la manumisión del hombre en relación con la naturaleza y en todos los dominios: religioso, político, social, estético, psicofisiológico, internacional, etc. En cada uno de esos sectores una técnica precisa es puesta en obra para llegar a ese objeto. De todos esos medios convergentes de liberación y de dominación de la naturaleza, la economía moderna constituye el símbolo más visible y más adecuado: encarnándose en automatismos palpables y espectaculares, particularmente en máquinas que se interponen entre el hombre y la naturaleza, su técnica ha llegado a ser *la* Técnica por excelencia, alrededor de la cual gravitan todas las otras. Quiérase o no, el hombre contemporáneo sigue, pues, una vía que se inscribe en la perspectiva trazada por Carlos Marx, según la cual las infraestructuras económicas determinan todas las superestructuras. La evolución parece ser fatal. Algunos cristianos la bautizan ya. Como los mar-

xistas de estricta observancia, no ven en los males engendrados por la Técnica más que malestares propios a una «crisis de crecimiento» que debe preceder la transfiguración del hombre... De la ecuación que se establece entre técnica, economía, dominación del mundo, liberación del hombre, debe surgir la incógnita: el hombre nuevo.

Pero importa preguntarse: ¿Qué hombre?

Digámoslo inmediatamente: no es cuestión aquí de dar una opinión de valor sobre las técnicas. Han existido siempre y existirán siempre. Desde que se las define como conjunto de procedimientos puestos en obra por las artes y oficios, se apercibe inmediatamente su necesaria permanencia: la inteligencia y la mano se prolongan naturalmente en ellas, y sin ellas el hombre se encontraría tan desprovisto como el animal amputado de sus instintos. Pero la esencia de la técnica es de estar hueca: no es más que el canal por donde pasa la acción humana. Todo depende del contenido; todo depende del lugar donde desemboca. Es demasiado evidente que la técnica puede transportar el bien y el mal, el ser y el no ser, la inspiración o la indigencia, y puede orientarse hacia lo alto o hacia lo bajo. Tomada en sí misma, toda técnica es, pues, indiferente. La técnica no tiene sentido más que por su origen o por su finalidad.

Esas nociones son elementales. Uno enrojece casi de recordarlo en un mundo que comúnmente las ha olvidado. Una importante consecuencia se deriva de ello: es que la técnica se adapta al hombre y no el hombre a la técnica. Un arco de dos pies sirve al violinista, pero la inspiración musical más noble carece de medio de expresión en presencia de un instrumento desmesurado: en ese caso, vegeta, se deforma y acaba por desaparecer. No hay ya

nada en la embocadura, porque ya no hay nada en el manantial, falta de un intermediario adecuado.

¿Cuál es, pues, el tipo de hombre que se sitúa al origen y al término de la técnica contemporánea? Basta con interrogar a ésta para saberlo.

Su carácter colectivo

Lo que llama inmediatamente la atención del observador es el carácter *colectivo* de la técnica actual: en todas las actividades transformadoras de la materia el fenómeno ha tomado una amplitud sin precedentes. El poder del espíritu no está, por otra parte, exento de ello: tal vez es el más sutil y profundamente impregnado de ello. Sin hablar aquí de los gabinetes de estudios, *thinking departments,* consejos de administración, etc., que son de regla en la economía contemporánea, basta pensar en la estructura de la ciencia de hoy: ningún cerebro puede ya abrazarla en su conjunto. No hay ninguna técnica, ninguna ciencia positiva, que no requiera la *colaboración* de numerosos *especialistas.*

Su causa

Ese proceso es bien conocido, pero lo que no lo es menos es su causa. Se le atribuye de ordinario a una necesidad imperiosa: la división del trabajo, impuesta por la complejidad de las tareas a las cuales se obliga una civilización que crece, se extiende y se eleva. La explicación nos parece bien molieresca: se parece a la *virtus*

dormitiva del opio. Se la compara aún a la diversidad creciente de las estructuras orgánicas en la medida en que se elevan en la escala de la vida: no hay, se nos dice, especialización en la amiba, pero la hay en el animal más evolucionado. El determinismo del progreso lo exige. Así ocurre con la civilización contemporánea, más evolucionada, más progresiva que todas las que la han precedido.

Ciertamente, no se puede negar la especialización orgánica. Pero va acompañada siempre de una unión, orgánica también, más intensa y más acentuada Se puede fraccionar un animálculo, pero es imposible romper, sin peligro de muerte, la unidad vital de un ser más complejo. Los riñones no cumplen la misma misión que el corazón, pero su unión mutua es tan potente, a pesar de su especialización, que se agotan ayudándose si uno de ellos desfallece. Y la experiencia histórica lo atestigua de una manera indudable: *la especialización técnica y el colectivismo que la acompaña aparecen siempre en el momento en que la unión entre los hombres es más precaria y menos orgánica.* Las técnicas se especializan cuando la Ciudad griega se hunde. Una división extrema del trabajo se establece cuando declina la civilización romana.

El carácter universal de la inteligencia se desmigaja al término de la civilización medieval, al mismo tiempo que se raja el vasto edificio comunitario edificado por los esfuerzos de grupos humanos y de la Iglesia. Y es en un período parecido de hundimiento de estructuras sociales orgánicas y de fisuración de relaciones entre los hombres que surge y se multiplica la especialización moderna. Los ejemplos abundan. Citemos algunos casos-límites sugestivos: es significativo que el médico de familia —que

ha anudado con los que rodean al enfermo lazos casi afectuosos y que forma con él una secreta unidad moral— sea cada vez más reemplazado por el especialista encerrado en su clínica, que no conoce más que una porción determinada del cuerpo y no concede al paciente más que una parte limitada de su tiempo; es notable que el filósofo —que por vocación debe intensamente experimentar su relación con el universo y a la totalidad del ser para elevarla más al nivel del pensamiento— se haya transformado en nuestros días en un hombre tan especializado, tan alejado como posible de todo contacto vibrante con la naturaleza: el profesor; es, en fin, notable que el hombre político —cuya función debe ser consolidar o mantener por su presencia vigorosa los lazos sociales entre los humanos— sea, bajo la forma de periodista, de escritor o de diputado, el artesano especializado de su ruptura y que no frecuente los medios sociales más que cuando éstos están desorganizados por los sofismas de la propaganda electoral.

La división del trabajo

El hundimiento de estructuras sociales orgánicas: familia, profesión, pueblo, región, pequeña patria (la verdadera), donde los hombres estaban antes reunidos en una estrecha comunidad de destino y de solidaridad recíproca, al cual asistimos ciegamente —o en tuertos burlones, a veces untosos—, ¡qué quiere usted!, después de uno o dos siglos, es el fenómeno que da la explicación de las transformaciones de nuestra época.

Nos explica en principio la forma que reviste *actual-*

mente —decimos bien: actualmente— la especialización o división del trabajo. En el sentido amplio de la palabra, ésta ha existido siempre, como la técnica misma. Nos costaría trabajo citar un solo período de la historia de las civilizaciones en el cual estuviera ausente. La distribución de las tareas en el seno de la familia de tipo agrícola o artesana tradicional lo manifiesta sin ambages: al padre, el trabajo terminado de la tierra o del oficio, la mano firme y flexible que decide y termina; a la madre, el cuidado del gobierno de la casa, la acción del sustituto; a los pequeños, las pequeñas obras de preparación, de cooperación, rebuscar aquí y allí; a los domésticos, si los hay, el trabajo de desbaste, las cargas pesadas, el rudimento. La vieja fábula de los Miembros y del Estómago simbolizan bastante bien esa técnica que nosotros llamamos hoy primitiva. Nos pone también de relieve el *aspecto vital* de la división del trabajo en ese medio de las comunidades naturales: como en un cuerpo sano, musculoso, en el cual todos los gestos, todas las actitudes, internas o externas, se lían y se asisten, la diversidad de atribuciones es el producto de la unidad viva del grupo social y contribuye sin cesar a reforzarla. Un filósofo diría justamente que la división del trabajo es aquí *inmanente* a la agrupación natural y constante orientada hacia él. En otros términos, lo social regulariza aquí la economía y se le subordina de la misma manera en que el alma impregna y fuerza a la unidad los diferentes órganos de un cuerpo vivo. Hay, pues, un tipo de división de trabajo que parte del grupo social y vuelve a él, realizando su unidad orgánica.

En las sociedades desvitalizadas, ruinosas, la división del trabajo subsiste —ninguna se pasa sin ella—, pero una

simple, enorme inadvertida diferencia la hace cambiar de plano: no siguiendo ya la regla del cuadro social, se convierte en *autónoma.*

Los caracteres de la técnica y de la economía contemporánea derivan de esa situación engañosa.

Producir por producir

En primer lugar, el trabajo no tiene ya el objetivo —casi siempre antes inconsciente— de comunicar al grupo social una más sólida cohesión vital: no transportará ya hacia él una actividad económica que le alimente material y espiritualmente, como la comida sostiene al cuerpo, y por éste, el alma. El trabajo y su especialización tendrán en adelante el solo objeto que les es posible: *producir:* siempre producir, nada más que eso. El trabajo se convierte estricta, únicamente, en una actividad *transitiva* que pasa en una obra exterior al agente y provoca *una alienación permanente del hombre,* sin recuperación por el intermedio de vías sociales arteriosclerosadas. El *homo naturaliter politicus* se cambia en *homo oeconomicus,* con todas las consecuencias que Marx ha sacado sin piedad.

Desde ese punto de vista se puede decir que si la intuición de Marx fué genial, ha sido malhadadamente demasiado corta, espantosamente despuntada al primer choque: Marx no ha visto de ninguna manera que lo económico es parte integrante de lo social, que lo atempera, lo purga, lo agranda por ello mismo y lo vitaliza; de golpe ha lanzado al hombre contemporáneo en una vía sin salida intentando suprimir la alienación del hombre por el mito de una seudosociedad tecnicoeconómica que

consolida y acrecienta al infinito esa alienación. Lejos de curar al hombre, el comunismo perpetúa su enfermedad. Está condenado a la mentira continua que rechaza eternamente en el porvenir la verdad social que él no puede alcanzar, y hacia la cual se lanza en vano la aspiración confusa del hombre alienado. Fascinado por lo económico, Marx ha inclinado de esa manera hacia la alienación *total,* irrevocable, el deseo del hombre de escapar a esa alienación.

La obsesión económica que nos asedia no tiene otro origen que nuestra ceguera en presencia de la imperiosa necesidad de restaurar los cuadros sociales naturales, y por ello el limitar la multitud de intermediarios entre el productor y el consumidor, que exige cada vez más —¡ oh irrisión !— una *economía* que traiciona su papel. Producir para vivir, y vivir para producir, tal es el círculo infernal en el cual el comienzo y el fin se revén de una manera automática, en una ronda inmensa, aumentando sobre sus arcos el número de intermediarios porque no tiene otro recurso que ensancharse. De hecho, el hombre moderno no puede más *que* producir : le es imposible vivir si no es en el sentido más bajo y más material de la palabra, pues la transitividad de la técnica y la inmanencia de la vida se rechazan recíprocamente tanto tiempo como el individuo que trabaja e intenta vivir no es englobado en comunidades orgánicas que les reconcilien. El principio del *homo oeconomicus* es de esa manera, que sea capitalista o comunista : producir por producir, pesadilla que se renueva en el acto y provoca en el hombre el frenesí inmóvil de la neurosis. El axioma de Jung juega aquí en toda su amplitud : la neurosis es engendrada por la vida no vivida, por la vida cuya substancia se de-

rrama hacia afuera y se coagula como un cuajo de sangre. Por una paradoja inaudita producción equivale entonces a destrucción, empobrecimiento, crisis.

El autómata

Por otra parte, la especialización y la técnica abandonadas a sí mismas, sin el contrapeso que resulta de su integración en una área social vivificada por cambios orgánicos, trae fatalmente la automatización del hombre y su absorción en el ritmo de su trabajo. El hombre aislado de sus contextos sociales se diluye, en cierto modo, en su trabajo, que tomará progresivamente una marcha tanto más mecánica como él esté privado de ese calor y de esa pulsación inherentes de vitalidad. Se produce entonces una involución causal extremadamente típica que nos da la explicación de un fenómeno sobre el cual los sociólogos no han cesado de disputar: ¿es el «adelanto» del hombre que ha provocado la inmensa floración de técnicas de toda especie en el cual nos ahogamos hoy, o al contrario, es la evolución de las técnicas que modifica, hasta hacerlo mecanizable, el comportamiento del hombre contemporáneo? En verdad, no hay alternativa y las dos tesis que se enfrentan son exactas. Las palabras adelanto y evolución empleadas son tan falsas como posible en la imagen linear que hacen surgir: ellas ocultan el verdadero proceso, *que es cíclico*. La esclerosis y la caída de los cuadros vitales tradicionales se acompañan en efecto de fases que se suceden según un determinismo implacable, y que vuelven a su punto de partida para recorrer de nuevo su círculo aumentando su viru-

lencia: desamparo correlativo del hombre en el mundo; imposibilidad para el hombre de comunicar con el mundo de otro modo que por su trabajo; desvitalización y mecanización de éste; prolongación de ese automatismo en la invención de técnicas materiales inéditas que suplen las deficiencias humanas; maquinismo; aumento de la soledad del hombre, incapaz de encontrar un nuevo punto de integración vital en ese mundo nuevo tecnicisado; presión consecutiva de la mecánica social naciente, calcada de la técnica sobre los cuadros tradicionales ya carcomidos; intensificación de su caída. El ciclo empieza de nuevo: reacción del hombre para adaptarse al universo de las técnicas por el solo medio que él dispone, saber la técnica misma; modificación del comportamiento clásico del hombre bajo la influencia de las técnicas industriales y sociales en adelante conjugadas; tendencia a la tecnización última del hombre, del mundo y de la sociedad; aparición de la creencia en un «hombre nuevo» que difunde a su alrededor el olvido, si no el desprecio del pasado. Y el movimiento circular empieza otra vez, en teoría indefinidamente, hasta el «hombre autómata».

Pérdida masiva del sentido *vivido* de la comunión entre los hombres, he ahí el déficit que ningún sistema «personalista y comunitario», «socialista o comunista», inventado, por otra parte, para tapar la rotura, llegará jamás a colmar. Veamos las cosas un poco más de cerca.

El ser humano, bañado en una atmósfera cargada de intercambios, dilata, en cierto modo, todas las posibilidades de su cuerpo individual *en un cuerpo social acrecentado:* cuerpo invisible, impalpable, transparente, en el cual experimenta la presencia en una experiencia vivida y familiar, en el cual percibe intuitivamente los órga-

nos, padres, vecinos, amigos, compañeros de trabajo, paisajes, etc. Nada iguala en plenitud a ese sentimiento de dilatación del ser, una vez la labor terminada, que nos invade entonces alrededor de la mesa común, ante el horizonte fraternal, sobre el banco del jardín, en la conversación con gentes del país, en el curso de una rumia solitaria. Cada gesto del trabajo terminado, la obra emprendida toma un sentido *que le rebasa,* oscuro, inaccesible a la conciencia por exceso de densidad, y que traduce torpemente la palabra *comunión:* el trabajo ha entrado en el círculo vital de la comunidad; el trabajador se siente sostenido por un cuerpo inmenso que amplifica su alma. Aislado por su tarea particular, menos tenso en adelante, se prolonga en ese gozo secreto de ser más grande en sí, sin apercibirse de ello. Y cada día ve esa sístole y esa diástole.

Pero el que no tiene más que su trabajo, se pierde en su obra o más frecuentemente —pues es menester que mime la inmanencia vital que no tiene ya— en la ganancia que la traduce en reciprocidad. Todo su ser pasa en los objetos que fabrica o en el dinero, es decir, *en las cosas.* Y las cosas no comunican entre ellas: la potencia de comunión les falta completamente. Están yuxtapuestas, exteriores las unas a las otras, en el *espacio* que les sirve de lazo. Hechizado por los prestigios de la civilización técnica, entregado al mecanismo de la división del trabajo, el hombre se yuxtapone a los otros hombres, *a sus hermanos,* sin comunicar con ellos, como una cosa a las otras cosas. No es ya definido por su relación orgánica a un conjunto, sino por su *lugar* al lado de otro, como un rodaje al lado de otro. Las expresiones típicamente modernas: tener un puesto, encontrar, perder, buscar un

puestoa etc., nos demuestran hasta qué punto el hombre contemporáneo se considera como un objeto. En el mundo de las técnicas nadie es, por otra parte, irreemplazable, y cada uno puede ser desplazado con un mínimo de pérdidas.

El *colectivismo* nace entonces bajo el influjo de causas *físicas* tan apremiantes como las que rigen las moléculas, y que se reducen a algunas leyes fundamentales.

El doble aspecto del colectivismo

En primer lugar, el hombre presa de las técnicas se envilece inevitablemente: que la civilización técnica sea precisamente una civilización de *masas* lo confirma. Esa palabra lo dice todo: el hombre cae como un peso muerto y su energía se degrada al nivel del determinismo material, el más apremiante. Pasando de la inmanencia a la transitividad, siendo una cosa, soporta la ley de las cosas. Y toda caída de un conjunto primitivamente arquitecturado hace montón, forma masa. Aglomeración geográfica, concentración política, espesor fisiológico y estética siguen a ello: no hay más que dar una ojeada sobre el proletariado industrial de nuestros suburbios. Pero no es ahí aún más que la mondadura del fenómeno de colectivización que provoca el primado de la técnica.

La división del trabajo, abandonada a su propia pendiente, conduce sin duda a la especialización en lo alto, muy visible, pero desemboca igualmente en la *especialización en lo bajo,* demasiado corrientemente olvidada. Mientras que en un medio inervado por una red de cambios sociales orgánicos esa división conduce a la comple-

mentariedad del inferior y del superior; a la convergencia de sus esfuerzos manuales y espirituales hacia un mismo fin; a la necesaria intervención del pensamiento, del sentimiento, de la fuerza física de todos, a grados diferentes, jamás nulos, requerido por la percepción vivida del conjunto; al contrario, en una zona de acción mecánica, amputada de sus relaciones sociales vivas, la división del trabajo separa los hombres en dos grupos bien distintos: los trabajadores manuales y los trabajadores intelectuales, éstos cuyo pensamiento y el ser han pasado en las cosas y en la producción —pueden ser ingenieros—, los que James Burnham llama los organizadores. Esa línea de división es visible lo mismo en régimen comunista que en régimen capitalista. ¿Por qué? Porque la técnica desintegrada del tejido social lo exige.

La técnica liberada de toda dificultad tiene por finalidad una producción creciente. Esta postula en toda evidencia una cooperación acrecentada que disponga los esfuerzos de cada uno de manera que constituyen un esfuerzo único multiplicado. La cooperación combina las actividades parcelarias en una actividad colectiva y reúne los trabajadores en una especie de trabajador gigante: fábrica, razón social, almacén, etc. El lenguaje que la reclama es aquí revelador: se evoca en ella la producción de tal o cual entidad colectiva.

Pues es menester decirlo una y varias veces: una relación inorgánica o artificial que combina diversos movimientos en uno sólo no se efectuará jamás sin la intervención del espíritu *y de un solo espíritu*. Es en vano creer que un espíritu colectivo acompaña el nacimiento de ese cuerpo. No hay ni puede haber espíritu colectivo. El número dos, pensado por Pablo, y el número dos, pensado

por Pedro, no se combinarán jamás de manera a formar cuatro en el «espíritu colectivo» de Pedro y de Pablo asociados. Sólo el espíritu de Pablo y el de Pedro es capaz de efectuar esa relación. Lo mismo, la concepción que se hace cada trabajador de su trabajo parcial no corresponderá a la concepción de otro más que al interior de un solo y mismo pensamiento que les será irreductiblemente exterior. Un «pensamiento» colectivo es radicalmente incapaz de pensar: no tiene más existencia que verbal o imaginaria. Desde entonces, como lo dice Simone Weil, «para que los esfuerzos de varios se combinen es menester que sean todos dirigidos por un solo y mismo pensamiento». Es el sentido del famoso verso de Fausto: un solo espíritu basta para mil brazos. Los regímenes en los cuales se instaura el primado de la técnica evolucionan todos, en grados diversos, en una dirección monárquica o mejor dictatorial: Stalin, Hitler, Roosevelt y su New Deal, Truman y su plan Marshall, Attlee y sus nacionalizaciones, son de ello testimonios más o menos francos, más o menos atenuados, por presiones antagónicas.

Es *precisamente* porque no hay espíritu colectivo, que la colectividad existe en tanto que masa desprovista de pensamiento, de efectividad, de capacidad, de comunión y de cambios. El drama de «la mujer sin cabeza», de la cual habla Maurras a propósito de la democracia, se repite por la economía. Tal es el tipo de hombre que elabora la técnica contemporánea al extremo de su movimiento propio. Que no haya error en ello: *todos* están englobados en una esfera de atracción, pues si las técnicas conjuntas y paralelas nos hacen entrar en la «era de los organizadores», éstas no dejan, a su vez, de ser arrastra-

das por el torbellino de la masa. La crítica anticapitalista que distingue los oprimidos y los opresores, la crítica anticomunista que opone los esclavos al Dueño, ceden ante una crítica más profunda que asimila la víctima al verdugo y éste a la víctima. Está demasiado claro en efecto que la organización de colectividades y de masas requiere de parte del organizador que éste se coloque a su nivel: una cosa material no puede cambiarse más que por una energía material. He ahí la verdad de primera magnitud que un residuo de creencia en un Dios trascendente peligra de hacernos olvidar: el hombre autómata será dirigido por un hombre autómata; la máquina, por la máquina. El organizador está él mismo envuelto en el mecanismo de su organización. Cuanto más los hombres se someterán a las necesidades de la colaboración que exige la técnica pura, más serán tratados como cosas por el pensamiento que las combina, pero más también ese mismo pensamiento estará obligado a obrar sobre ellos por el solo medio que estremece las cosas: la potencia material. La espantosa mecanización interior de tantos hombres de negocios, de generales, de conductores de pueblo, es superfluo subrayarla. Todo pensamiento técnico que no está compensado por la presencia de comunidades orgánicas *anteriores a su acción* se vuelve tiránico, es decir, como lo demuestra Platón, *servil*, pues depende para ser de la esclavitud que instaura y del «material humano» que utiliza. El dueño es esclavo como el esclavo, el opresor oprimido como el oprimido y el pensamiento materia como la materia. Separado un instante de la colectividad que domina, el pensamiento director se sumerge de nuevo en ella desde que pasa a la acción. El colectivismo y el materialismo universales, propios de

la civilización técnica, tienen así una raíz común: se llaman el uno al otro, y el hombre colectivo no es más que el hombre convertido en energía material tanto en su alma como en su cuerpo, sometido como la materia a la ley de entropía.

Es por lo que la civilización técnica sigue una segunda línea de fuerza que se despliega cada vez más ante nuestros ojos. Privada de relaciones orgánicas que recorren el tejido de las comunidades naturales, en las cuales se inscribe el destino de los hombres, *debe* crear completamente nuevos lazos sociales que acentúen su colectivismo congenital. Una sociedad puramente técnica es en efecto un monstruo, pues la técnica es incapaz por *ella sola* de ser social: yuxtapone, encaja y fija el lugar de cada uno, eso es todo. La unión que ella requiere viene únicamente de fuera, y la convergencia de esfuerzos parciales, que combina en un esfuerzo único, no tiene su origen, ni en las entrañas, ni en el pensamiento de los hombres que reúne. También es congenitalmente inestable, agitada, sobresaltada. Para durar es menester que instaure un orden «social» nuevo, capaz de mantener la unidad de sus elementos.

Se tratará, pues, de construir una comunidad nueva en la cual los miembros se fusionarán, según el esquema técnico, en un individuo único y gigantesco. La operación se lleva a cabo por la sola puerta que queda abierta en el hombre desvitalizado y desespiritualizado: la *imaginación*, en la cual penetran innobles mitologías. Una «sociedad» técnica no se mantiene más que por los mitos de los cuales se rodea donde ella se enquista. Pueden diferir de un país a otro, pero ellos se reducen a un solo tipo: la constitución del grupo «social» en un bloque en

el cual cada parte es atraída por una «Idea» que las trasciende todas y las instala, por el intermedio de estructuras institucionales o semiinstitucionales, en el campo de gravitación de la economía. Es el nacionalsocialismo, del cual los pueblos modernos están infectados en grados diversos y en formas diferentes, aparentemente desviados; es el «grueso animal» que evocaba ya Platón en su *República* y que toma hoy el aspecto internacional y planetario respondiendo a su dinamismo nativo.

Desde ese punto de vista las diferencias superficiales entre capitalismo y comunismo se atenúan hasta el punto de desaparecer. En donde reina la técnica pura surgen instituciones nuevas *que no pueden ser más que socialistas*. Marx ha visto mejor que nadie que la infraestructura económica rige la superestructura del Estado; pero aquí, como en todo, su intuición aborta infecunda, pues ello no es así *más que en el caso* de sociedades que la técnica embebe hasta la medula, y en las cuales el estatismo *debe* abrazar el mismo ritmo en que «un solo espíritu basta a mil brazos». Ahí está creemos la única definición posible del socialismo proteiforme que se encuentra en todas partes en la sociedad contemporánea.

Una civilización exclusivamente técnica que repudia las comunidades de destino *no puede ya* evitar el desorden social que suscita *más que* por una extensión de su método centralizador: a los choques entre los *membra disjecta* de la economía interna por las nacionalizaciones, a los conflictos entre pueblos por la internacionalización. *Le es menester* engendrar un *homo politicus* análogo al *homo oeconomicus*, en el cual los reflejos «sociales» se combinarán entre ellos de manera a formar la única potencia del Estado; por el sufragio universal el servicio

militar, los seguros sociales y mil medidas más, nuestros contemporáneos se funden cada vez más en una sola y misma masa, que el Estado político —de hecho económico— maneja a su antojo, *sin que ellos tengan entre sí el menor lazo orgánico*. Estamos hoy verdaderamente en la última fase del proceso.

Bajo un velo democrático —liberal o popular— cada vez más transparente, dos formas homólogas del pensamiento técnico —que no son antagónicas más que en la medida en que no se han encarnado aún en los hechos a la escala mundial— dan a luz *el hombre colectivo*. Que la una o la otra se realice, el resultado será idéntico: «el grueso animal» universal se levanta al final de la aventura.

El «grueso animal»

El «grueso animal» toma figura económica indudablemente. Le vemos hacerse, deshacerse, volverse hacer ante nuestros ojos en todos los países, bajo forma de cartels, trusts, de estatizaciones, de tentáculos financieros, de ensayos internacionales, parecido a un espectro que busca su cuerpo y que arrastra el torbellino de la metempsicosis. Alianzas se anudan y se desatan entre sus diversos miembros. A veces se fija por astucia o por violencia, para disolverse poco después en guerras o revoluciones. Inestable por esencia, como la materia; dispuesto a tomar todas las formas, como ella aún, interiormente desgarrado por la impermeabilidad recíproca de sus partes y por los individuos sin relaciones humanas que lo componen; llevado hacia la derecha o hacia la izquierda por sus organizadores, que se disputan entre ellos la preemi-

nencia, está condenado a nacer, morir y renacer perpetuamente. Ese polimorfismo, esas ascensiones y caídas, se explican: «el grueso animal» de la producción tiende siempre a aumentar, a ser mundial, en virtud de su mismo mecanismo, ya que la división del trabajo acentuada exige una cooperación más estrecha, pero tiende siempre igualmente a desmoronarse, a decrecer, a recogerse en áreas geográficas restringidas en la medida misma en que no es más que un «grueso animal» económico, incapaz de constituir la menor relación viva entre los hombres. Desde el momento que rebasa un cierto volumen, las relaciones puramente materiales que traza entre sus diversas partes se vuelven tan complejas, tan enredadas, que se desequilibran. Para mantener la propia estabilidad cada parte se separa entonces del conjunto comprometiendo y amenazando su propia existencia. De una parte, las necesidades que el «grueso animal» ha suscitado determinan de nuevo su hinchamiento. Quieren estar saturadas, llaman la organización mundial, pero como su origen y la división del trabajo las particularizan, introducen en el mecanismo universal en gestación una inasimilable complejidad que provoca su abortamiento.

La colaboración mundial a la cual la técnica aspira para alcanzar su perfección es un mito por una razón muy simple y desconocida: es pensada y proyectada en la existencia, que la rechaza antes de ser vivida por los hombres; está impuesta desde fuera a una multiplicidad sin cohesión vital de seres humanos aglutinados en masas. En una sociedad en la cual las relaciones orgánicas elementales tramadas por las comunidades naturales han sido abolidas, ella interviene como una circulación artificial en un cuerpo despojado de su corazón, de sus arterias

y de sus venas. Produce y consume alimentos, pero su asimilación vital y su transformación en carne en un organismo digno de ese nombre, no se produce por falta de circuito sanguíneo. La alimentación material o espiritual no llega a las células, quienes no estando desembarazadas de sus residuos se engrasan y se envenenan.

Nuestros contemporáneos no se aperciben que «el grueso animal» es incapaz de tomar verdaderamente cuerpo porque es incapaz de tomar alma, y es incapaz de tomar alma porque las relaciones orgánicas elementales le faltan desde su nacimiento. La verdad es ésta: «el grueso animal», el hombre colectivo de la técnica moderna, *no existe*, están en continua formación, solicitando sin cesar un pensamiento rector que les haga ser. Es lo que los marxistas llaman: dialéctica, tesis antitesis, síntesis siempre a comenzar de nuevo. «El grueso animal» no está más que en la imaginación de los hombres de hoy. Es la razón de su enorme prestigio. Nadie ignora que se ha vuelto para millones de hombres el objeto de un culto exclusivo: la historia de los dos últimos siglos está llena de oleajes que provoca ese fantasma. Del estadio económico, se insinúa en la política, en la moral, en las costumbres, atravesando mismo las murallas que levantan ante él sus adversarios. Se corona de un nimbo religioso: los sacrificios sangrientos que exige no están ya en la imaginación, están en la historia de todos los días. Representa para los modernos lo que el fetiche para los primitivos Es el ídolo por excelencia.

Causas de su nacimiento

¿Por qué la técnica y la masa se han convertido en ídolos? No hay más que una respuesta: «el grueso animal» es la proyección, el engrosamiento imaginario de innumerables «pequeños animales» reales, pues él no es más que un ídolo, el *yo*, la imagen desmesuradamente engrandecida del yo mismo, el yo hinchado, el yo hueco. Tanto tiempo como persisten lazos vitales entre los hombres, la idolatría es imposible: la organización misma del cuerpo social dificulta la dilatación del yo. En los buenos tiempos de la Ciudad antigua la religión pagana no era idólatra en el sentido lleno de la palabra. El apóstrofe de San Pablo al Areópago da fe de ello: «¡Atenienses, en todo yo os veo eminentemente religiosos!» Los Griegos y los Romanos, lo mismo que los Bárbaros, no adoraban dioses completamente falsos: atribuían a la divinidad la figura y las cualidades del hombre, pero no divinizaban a éste; tenían una visión estrecha de Dios, pero no hinchaban el ser humano. Nada les inspiraba tanto horror como el *hybris*. Sus epopeyas y sus tragedias están llenas de ese horror. Guardaban el respeto de la trascendencia. Ha sido menester el fin del Imperio, el desorden social a su colmo, la ruptura de todos los lazos humanos en beneficio de un enorme aparato burocrático de administración, para que surgiese a la superficie de la tierra la faz innoble del «grueso animal» divinizado. De hecho, «el grueso animal» antiguo se distingue radicalmente del nuestro: no estaba realizado más que en un número restringido de individuos; los otros abandonándose pasivamente a su suerte; no soñaban en él más que un número menor

aún *por falta de medios técnicos apropiados*. El *homo oeconomicus* no había nacido libre de toda relación social efectiva, no teniendo ya ante él *más que su propia imagen,* no habiendo *ya límite* a la actividad por la cual la proyecta en el universo, menos una sola : el Dinero. ¿Cuál es el solo obstáculo que separa el hombre de los beneficios de la técnica generalizada sino éste?

«El grueso animal» imaginario, erigido en ídolo, ha salido de la voluntad de destruir ese obstáculo. Poco ha aún, el individuo aislado, separado de sus comunidades naturales, caía inevitablemente: si no estaba provisto de un alma fuerte, de una voluntad concentrada, la soledad lo aplastaba, lo abarquillaba en una vida mediocre. Provisto de dinero enjambra hoy en todas partes sin perjuicio: la técnica le ofrece una infinidad de medios para substraerse a la caída. En cuanto a los otros, los que no tienen, los excluídos, los expoliados, están ya coaligados por el mecanismo mismo de la técnica: codo a codo, hacen masa *y lo saben,* pues la interrupción de todo ritmo orgánico provoca inmediatamente la «*prise de conscience*». Metidos en el inmenso engranaje seudosocial que la técnica ha construído, vienen a chocar, *en su esfuerzo colectivo mismo,* contra un obstáculo *idéntico al que vencen todos los días:* el Dinero, *que es cosa como las cosas que fabrican.* Sólo algunos residuos hereditarios políticos, religiosos, retrasan su marcha hacia adelante. ¿Cómo no soñaron en una victoria análoga a la que obtienen? No pueden imaginar un esfuerzo gigante, único, *revolucionario,* fruto de múltiples esfuerzos individuales, ajustados en uno solo, que crearía una «sociedad» *hipertécnica,* de donde sería eliminado el último dique que les separa de ellos mismos, de su yo que quiere extenderse y que

una sola *cosa* detiene. No pueden dejar de adorar el desvanecimiento imaginario de la entidad colectiva no terminada que ellos constituyen, en la cual experimentan cotidianamente las posibilidades indefinidas, *porque el ídolo de lo colectivo les promete la salvación*. Sería fácil demostrar aquí cómo el comportamiento capitalista y el comunista son estrictamente *idénticos:* es el mismo mecanismo «humano»; el primero, visto desde lo alto; el segundo, visto desde abajo; el mismo *yo* que se afirma, la misma hinchazón del «pequeño animal». Todo lo demás: individualidad, personalidad, dignidad del hombre, justicia, libertad, etc., no es más que literatura, por demás mediocre, filosofía y sociología vanas, en las cuales el yo se pulsa, se palpa, se encuentra de nuevo y se adora.

Entendámonos —eso para uso de sordos—. Creemos tanto como cualquiera en la justicia, en la libertad, etc. Pero es menester decirlo *bien alto:* las esencias abstractas, fórmulas en términos universales, *no tienen el mismo contenido* si florecen en un clima social sano donde la vida las ha sembrado, o si dan su fruto en un clima social malsano, en el cual las han lanzado una imaginación y un pensamiento sin raíces. Ocurre lo mismo como el azúcar en un cuerpo sano o en el de un enfermo diabético. Lo que es alimento del alma se transforma en veneno cuando el organismo que lo produce se substrae a la ley del conjunto o que el conjunto degenera.

La unidad colectiva

El más sutil de esos alcaloides venenosos es seguramente la idea de unidad que la técnica moderna ha propagado en los espíritus y hasta en los reflejos inconscien-

tes de nuestros contemporáneos. Se nos canta en todos los tonos y sobre los tablados más variados que la unidad del mundo y de los hombres está en camino de hacerse gracias a la técnica: ¿no tenemos hoy más que nunca necesidad los unos de los otros para vivir? Y examinándola de cerca esa unidad no es más que imaginaria. No podría existir más que en el pensamiento único capaz de coordinar en un solo movimiento los movimientos parciales requeridos por la producción. Como ese pensamiento no existe, si no es en forma embrionaria, es menester imaginarlo. Suponiendo aún que se realizara, sería menester que la masa que crea automáticamente fuera capaz de pensar o, en su defecto, de vivir. Pero la masa no piensa ni vive. La masa es cosa pasiva que no dispone ya más que de la imaginación, exactamente como el esclavo que no puede pensar más que en la evasión, en la libertad. Será, pues, menester desarrollar al máximo la imaginación de la masa. Todos los candidatos al puesto de pensador de la unidad planetaria se emplean a ello. ¿Qué puede imaginar la masa sino que debe serlo todo ya que no es nada? El objeto de la imaginación está siempre ausente. Sin unidad interna, la masa está tanto más dispuesta a imaginarla, a colgarse en ella cuanto que estará siempre desprovista de ello en tanto que masa, como el condenado cuya suerte depende de la gracia de un príncipe malévolo que piensa sin cesar en lo que no puede creer: la suposición le invade completamente, se confunde con él mismo, la gracia no puede venir más que de él *porque no tiene otra salida*. La masa no puede creer más que en su propia gracia: el régimen de la técnica le impide toda otra posibilidad, doblándola a su inmanencia. La salvación de la masa vendrá de la masa: «¡Proletarios de todos

los países, uníos!» En otros términos, la masa cree en la masa como en un Dios salvador: se siente amparada en su propia divinidad. La masa es el opio del pueblo laborioso.

Salida del estilo seudosocial impuesto a los hombres por la técnica de producción, el ídolo de la unidad colectiva es contradictorio. Por una parte, no puede iniciar su realización más que a partir de la técnica misma que la funda: ¿cómo en efecto se crearía sin medios técnicos, los únicos que dispone, puesto que desprecia, rechaza o ignora los instrumentos tradicionales de la vida humana? Por otra parte, no puede emplear los medios técnicos sin agravar la suerte de la masa a la cual da nacimiento. Por ello el ídolo de la unidad se aleja más a medida que se acerca, cuando los hombres parece que la tocan: cuanto más estamos cerca de su faz, más horrible y devorante se muestra. Es menester que muera para nacer. Para cumplir sus promesas de liberación el ídolo debe traicionarles. Su verdad empieza por la mentira.

Por amarga y costosa que sea para nuestro orgullo la afirmación, la técnica no puede dar nada de *socialmente vivo*. Da a luz una colectividad sin relaciones orgánicas de seres humanos que hacen masa y que construyen una civilización cuyo título más notable, a nuestro reconocimiento, es llamar unidad y libertad lo que el común de los hombres ha nombrado siempre caos y esclavitud. En ese sentido, importa eliminar con el último rigor una noción de tal manera corriente hoy que ha pasado en el vocabulario diario de todos los hombres, sin que jamás haya sido sometida a la menor crítica: la noción de clase. La colectividad que se desarrolla bajo la influencia de la técnica no comporta ninguna estructura de clases: todos,

dueños y esclavos, que la componen, están oprimidos, ya que todos están sometidos a la presión de las solas energías materiales que utiliza la técnica. Pretender con los marxistas que el capitalismo libera algunos privilegiados, detentadores de los medios de producción, y esclaviza a los otros, es un absurdo que no resiste al examen. No hay clase opresiva, hay solamente una estructura opresiva de la seudosociedad, nacida de una técnica que no encuadra ya ninguna comunidad viva.

Importa además reaccionar contra el *slogan* estúpido, extendido hasta en los medios cristianos, de una liberación del hombre por la técnica. Ciertamente, no se puede negar que la técnica haya realizado en bastantes dominios la liberación del hombre en relación con las fuerzas de la naturaleza. Pero esa afirmación no puede ser considerada sin su terrible contrapartida: la servidumbre del hombre a la colectividad. Es posible escapar a la atadura de las potencias naturales por un simple desplazamiento. Es tanto más imposible evadirse de lo colectivo, que eso último significa, de una parte, el pan diario, y que la otra, siendo imaginaria en todas las prolongaciones, encierra el hombre en la alta e infranqueable encinta del *yo*.

Ahí está la irremediable tara de lo colectivo: aprisiona el ser humano *en sí mismo,* sella herméticamente todas las aberturas por las cuales podría comunicar con el exterior.

El yo y lo colectivo

Ese proceso psicosociológico es de una importancia tal que exige un atento examen. La colectividad, en el sentido propio de la palabra, no existe, lo hemos dicho, más que sobre el plan económico de la gruesa industria

y de la producción intensificada, donde cada elemento del conjunto es considerado a título de parte de un esfuerzo único sincronizado. Y la presión ejercida por la economía *y la decadencia de los cuerpos sociales orgánicos* son hoy tan fuertes que el hombre contemporáneo no puede ya aprehenderse a sí mismo más que a título de parte integrante de un todo y *conjuntamente,* como un *yo* aislado. Está, *a la vez,* solo en un desierto social y solidario del destino material de la humanidad. Esa situación contradictoria define la esencia del hombre moderno, amputado de su pensamiento personal por la técnica y de sus cuerpos superiores por su desvitalización, vacío de un lado, hinchado de otro, reducido a su sola superficie, extensible como una tripa de buey: lo que hay de más profundo en el hombre, escribía Valery, es su piel. De hecho, vacuidad e hinchazón se complementan y constituyen *la presunción.* El resultado más claro del desarrollo de la civilización técnica *y* de la anemia de las sociedades naturales es la pululación de seres presuntuosos que se creen *todo* cuando no son *nada,* y lo desmedido que nuestra época parece estar afectada se reduce en último análisis a dimensiones liliputienses. En efecto, la especialización que maniobra una zona restringida del ser, sin encontrar en él obstáculos, amplifica el yo fuera de su marco. Le penetra la convicción que podría dominar el universo desde lo alto de su pequeñez. Los dos factores del tecnicismo y de la desvalorización de las comunidades naturales conjugan sus esfuerzos en una sola y misma dirección: la trascendencia del *yo*. Pero cada *yo* se encuentra de otra parte articulado a otros *yo* similares en la potente máquina que explota las riquezas del mundo, que refuerza aún su pretensión congenital y la trans-

muta en una especie de regencia cósmica. *Cada conciencia individual se experimenta así como conciencia universal.* No hay, pues —porque no puede haberla—, conciencia universal: repitamos que semejante expresión no es más que tintineo de palabras y conflicto verbal. Hay *simplemente* residuos del *yo* llevados por el movimiento de la civilización técnica que les une a considerarse *cada uno* dueño del mundo.

En ese clima deletéreo todo hombre tiene la pretensión exorbitante de ser todo el hombre y llevar en sí el destino de la humanidad. Como cada uno (o al menos un gran número) se encuentra en una situación idéntica, todos se *imaginan* comunicar entre ellos al interior de una colectividad inmensa y planetaria, cuando efectivamente son prisioneros de una simple ilusión común que contribuye a impedirles establecer entre ellos la menor relación viva. Cada *yo* está secuestrado en sí mismo de parecida manera a múltiples ejemplares, rodeado de la misma ficción como de una venda o de una armadura protectora que le confirma en su presunción inatacable que él lo es todo. Por ello el fracaso o la agitación de otro yo repercute de extremo a extremo en esa masa formada de átomos idénticos, como un choque a la extremidad de una barra de hierro mueve las moléculas del conjunto. El acontecimiento es considerado como una injuria o como una victoria personal, sin que haya en ello la más elemental relación orgánica que lo vehicule: la identidad de situación basta para provocar la puesta en movimiento de cada *yo* dividido en sí mismo, sin que se produzca del uno al otro el más pequeño intercambio *real*, sin que nadie tenga que salir de sí y de su estricta soledad. La metáfora de la barra de hierro que acabamos de emplear

podría ser reemplazada aquí por la del vacío, en donde todos los cuerpos caen a la misma velocidad. El hombre colectivo, del cual tantos intelectuales, cristianos o no, traducen los mensajes, es el *vacío* donde caen los individuos, cualquiera que sea su nivel o su espíritu, su grosería o su agilidad dialéctica. Envueltos en una misma inexistencia orgánica, sin otra relación entre ellos que verbal, comulgan todos en la nada. Es superfluo añadir que nada encierra más seguramente el hombre en sí mismo que esa participación común al no ser: a través la ausencia de vida, ninguna vida circula.

Digámoslo y repitámoslo, pues ello es necesario: el hombre colectivo es el individuo que se imagina ser la humanidad porque el colectivismo económico asociado a la decadencia orgánica de los cuerpos sociales, le obliga a ello; el colectivismo es el individualismo pasado al extremo y físicamente sometido a la ley de gravedad humana. Esa humilde y radiante verdad se hace luz lentamente. Los hechos la muestran, la empujan, la imponen: si el Espíritu rechaza aún su enseñanza, la carne misma de los hombres recibe por ello la huella dolorosa que despierta a los más obstinados de su sueño dogmático. En todos los dominios donde se instala el colectivismo el ojo menos advertido ve nacer el Monstruo sin alma y sin cuerpo que petrifica cada *yo* en su ilusión asfixiante. Sólo los incorregibles pueden aún dudar, por ejemplo, que las nacionalizaciones que pretenden dar a la colectividad el beneficio de la técnica moderna cuajan para siempre el *yo* de cada proletario en su condición inhumana. La regla es, sin excepción, aun aparente, pues los hábiles y los bribones que se escapan de ese «perfecto y definitivo hormiguero» entran en él por la puerta baja de los partidos

políticos o de las ideologías que los fijan más imperiosamente aún a su suerte: toda herejía es aquí inmediatamente sancionada, y debe serlo, a menos que la ficción no estalle en seguida en pedazos.

El engaño del colectivismo

La mística colectivista es el motor y el fin de una seudosociedad donde reina *sólo* la técnica. Pero es también la más formidable farsa de la historia, propuesta, defendida y aun bautizada por un ejército de sabios, de intelectuales, de «espirituales», todos, por otra parte, sin raíces y soportando el embaucamiento del «hombre colectivo», puro reflejo imaginario e irrisorio de las condiciones del trabajo en el alma de nuestros contemporáneos. La célebre argumentación de Marx (y de Feuerbach) contra la religión se vuelve aquí contra sus autores. Se sabe que, según el ateísmo ortodoxo, Dios no es más que el producto fantástico de arrobamiento por el cual el hombre intenta escapar engañosamente a la situación que le impone el capitalismo.

No negamos completamente la pertinencia de ese análisis: es demasiado cierto que el hombre tiene la singular propensión a divinizar su propia imagen. Pero no practica solamente la idolatría para huir de su destino o para anestesiar su dolor. Muy frecuentemente aún se construye un ídolo para confirmarse en la buena conciencia que tiene de sí mismo. No se puede dudar, por ejemplo, que el dios del deísmo burgués no sea la proyección divinizada de un orden universal donde desemboca, en fin de cuentas, el *laissez-faire* de cada individuo: todo

«se arregla» en lo abstracto como en lo imaginario. Ocurre lo mismo con el hombre colectivo, degradación del deísmo trascendente al nivel de una humanidad perfectamente llana: *justifica el materialismo de nuestros contemporáneos.* Pues ninguna divagación dialéctica debe disimularnos el hecho fundamental: la sola razón de ser de una humanidad que ve agotar la fuente de sus cambios orgánicos y desarrollarse sin medida su potencia industrial, no puede ser más que la explotación de la materia *porque está obligada a buscar un sustituto a sus reservas vitales agotadas.*

Pero ningún hombre, ningún sistema, se atreve a confesar esa carencia. Los más audaces se engríen en su materialismo «científico»; y añaden inmediatamente: por el mejor bien de la colectividad. Otros más solapados se apoyan sobre el pedal «espiritualista»: ¡qué perspectiva ofrece la técnica al desarrollo del «espíritu» desembarazado de sus tareas más ingratas! Todos predicen una nueva edad de oro de la humanidad, *bajo el manto de lo colectivo que no existe.* Lo colectivo es el ídolo imaginario que absuelve su mala conciencia y la restituye a su bondad original; es el dios que reúne ficticiamente los *yo* ávidos dispersos que atrae en adelante la sola posesión de los bienes terrestres. Dándose a la colectividad imaginaria, cada uno se da con toda seguridad a sí mismo. Sacrificándose aún, cada uno se iza sobre un pedestal. Teniendo, según la expresión de Marx, «la conciencia humana por la más alta divinidad», cada uno se erige en pequeño dios despótico. El espectáculo del «cesto de cangrejos» que ofrece la humanidad actual se pasa a ese respecto de todo comentario.

Lo colectivo no hace aquí más que exasperar esa situa-

ción en dos variantes invariables: «la batracomacia» es el reino del *homo loquax*, allí donde las individualidades son débiles; «la titanomacia» y el triunfo del más fuerte, allí donde no hay escrúpulos; el *yo* charlatán, que trata de convertir los otros y que los capta en la red de palabras para dominarles; el *yo violento*, que les subyuga y les aprisiona en el temor que inspira. Añadamos la expresión cruel de Clemenceau: se puede siempre acumular.

La inestabilidad de los ensayos colectivistas deriva de ello sobre todos los planos que han sido emprendidos. La *pretensión* del *yo* hace estallar la tenue película verbal o jurídica en la cual se envuelven. Allí mismo donde la astucia de un acogimiento simulado (el brazo tendido, la mano tendida...) y la fuerza amenazante del miedo (el puño cerrado...) les estabilizan, un oído atento entiende la sorda protesta de los individuos frustrados en su deseo inconsciente de divinización: todos aspiran al Olimpo, y por una desgracia constante, la máquina colectivista no fabrica más que un solo dios, que basta para todos y que, instalado sobre un terreno volcánico, busca sin cesar un punto de equilibrio. El Paraíso colectivo está cerca del Infierno.

No se insistirá jamás bastante sobre el hecho que la crítica colectivista del individualismo «burgués» es, en realidad, una confesión simulada que echa sobre otro la falta cometida por él mismo. Pues la devoción a lo colectivo no tiene otra existencia más que imaginaria, es decir, en el *yo*, no es más que una devoción a sí mismo y a su propia excelencia. La traducción de esa solicitud en mecanismos burocráticos sin alma, multiplica, por otra parte, al infinito la traición egoísta del «burgués».

La boga del «hombre colectivo» no significa, pues, de

ninguna manera, la desaparición de la complacencia hacia sí. Subraya solamente la transposición a la escala del mito y de lo imaginario donde se abre un refugio. Aquí, aun el modelo técnico que se impone a la «sociedad» contemporánea, ejerce en pleno sus destrozos. Se trata para todos de colaborar mecánicamente al «bienestar» de todos, sin pasar por relaciones orgánicas en adelante superfluas y, por otra parte, demasiado exigentes. Y el resultado descontado no será jamás parecido al de una técnica de producción masiva: hágase lo que se haga, el hombre no es una cosa fabricada. Para beneficiarse del mecanismo colectivo el hombre no tiene desde entonces más que un recurso: «hacer como que es» una cosa, hacer participar lo más hábilmente posible su comportamiento en los rodajes de la máquina, mimar su carácter anónimo, adaptar su existencia a su existencia imaginaria; en otros términos, imaginar «tener» lo que no tiene o ser lo que no es, o aun «engañar». Es lo que ocurre con los seguros sociales por ejemplo. Está por demás comprobado que en ese dominio el mecanismo interviene tanto menos cuanto que un interés vital, es decir, personal, estrictamente humano, entra en juego. Lo imaginario y lo real se rechazan. El solo resultado tangible del mecanismo colectivo así montado, es el aparato técnico que se basta a él mismo y que amasa los egoísmos dispersos.

Bajo el signo de lo abstracto

Encontramos de nuevo de esa manera la inmensa antinomia entre lo abstracto y lo concreto que atraviesa toda civilización decadente. Por prodigiosa que sea la técnica

de nuestra civilización, por vastos que sean los automatismos colectivos que engendra a su imagen, su conjunto «está en el aire». En un caso como en otro, el hombre llega a ser incapaz de *vivir concretamente* la relación entre su trabajo o su intervención y su resultado: el signo abstracto del plan técnico de conjunto o de la maquinaria administrativa y papelera se interpone como un muro infranqueable entre los dos, obstruyendo y rechazando sus energías vitales subsistentes, condenándolas a debilitarse en la sombra bituminosa que proyecta. Que se piense aquí en el esfuerzo del hombre subyugado por la división del trabajo, en el trabajo a la cadena, en la monotonía de una tarea sin interés, en intervenciones políticas y sociales que se pierden en un todo que es imposible de abrazar realmente: su alma, su vida, humanizada en una vista orgánica de conjunto. Todo contribuye a hacer vivir y pensar *en su lugar* el signo abstracto, esquemático e irreal que constituye de hecho el pensamiento técnico y su superestructura social. Y la característica del signo abandonado a sí mismo es de proliferar como una mala semilla. Cuanto menos el hombre vive y piensa la realidad concreta en su conjunto, más la suplencia de nuevos signos abstractos es requerida y más el muro que separa el esfuerzo de su resultado se hace denso. El signo se multiplica a expensas del significado, del perjuicio de los hombres que nivela en su abstracción. Para ser asida por los iniciados, su progenitura exige lo que Simone Weil llama «signos de signos», culminando, al fin de cuentas, en el solo signo supremo que sea sobre tierra: el Estado nacional, muy pronto mundial, gobernado por algunos bajo el nombre de Democracia universal, y que no siendo vivido

y pensado por ellos, les absorbe como si fuera «un perfecto y definitivo hormiguero».

Creemos que es imposible de retardar en las circunstancias presentes ese movimiento hacia la centralización abstracta. Iniciado por la política, como acabamos de verlo en el capítulo precedente; continuado por la técnica, transpuesta de nuevo de ahí sobre el plano social, avanza como una irresistible marejada alta. El hombre moderno, desvitalizado, desespiritualizado, se abandona al automatismo de la imaginación abstracta, la sola facultad que le queda y que le consuela de su carencia de raíces, obrando sobre él como una religión laicizada, degradada, estupefacta. Y la imaginación abstracta es *el lugar de todos los posibles:* excluye, pues, lo imposible y, a la vez, la realidad paciente, inmóvil, eterna que le rompe, le aniquila. Entre lo que es, lo que dura y lo que no puede ser, lo que no nacerá jamás, se abre una vía rectilínea, somnambúlica, que desarrolla sus etapas, una después de otra, con una maravillosa destreza de geómetra inconsciente. Gracias a la técnica asociada a la política y a la «organización» social, *todo* es hoy posible, cualquiera que sea el obstáculo. Nada puede detener esa carrera, si no es la catástrofe, pues el imposible de hoy será lo posible de mañana: basta disolver la realidad concreta que se levanta ante la imaginación artificiosa y que ofrece tanto menos resistencia cuanto más sus relaciones orgánicas internas están minadas sobre vastas zonas. Los hombres actuales son potentemente ayudados en su obra por su horror al sufrimiento y al mal que la manumisión técnica parece poder eliminar descargándoles del peso de leyes naturales siempre contrapuestas, siempre mezcladas de gozo y de amargura. Incapaces de realizar las relaciones interhuma-

nas sobre el plano de la naturaleza, son al mismo tiempo incapaces de asir la indefectible relación que une el mal al bien sobre el plano de la existencia terrestre. Por ello están ciegos ante el mal que hacen o el sufrimiento que causan. Sueñan en un bien puro, imaginario, desprovisto de toda sombra maléfica. Una técnica ampliada a todos los dominios de la vida, domando la naturaleza, les parece el instrumento de su realización. Para alcanzarla se perdonarán las más inimaginables crueldades.

Pero el bien imaginario, aun realizado, sigue imaginario, como la imagen realizada de un hombre sigue siendo una imagen. Ese bien es falso, hueco, estéril, análogo a las delicias de los paraísos artificiales que conducen a una irremediable decadencia.

Aquí, como en otra parte, no hay otra decisión viril a tomar más que la de preparar el porvenir, conservando lo eterno, incluso, en el pasado.

CAPITULO IV

CRISTIANISMO Y CIVILIZACION MODERNA

Los tres signos de decadencia de la civilización que hemos puesto de manifiesto: la disyunción entre el espíritu y la vida, el conflicto entre lo político y lo social, el prestigio de la técnica colectivizante, no han dejado de influenciar el cristianismo en la medida en que éste participa en las fluctuaciones de la historia por intermedio de sus miembros.

Esa influencia se manifiesta de una doble manera: en primer lugar, una regresión automática del cristianismo se produce en el área de influencia de la civilización dicha moderna; en segundo lugar, los gérmenes mórbidos que transporta la civilización agonizante se apuntan en las costumbres de la mayoría de los cristianos, los tuercen y transforman sus reacciones frente al mundo y a Dios. En el primer caso, la civilización moderna esteriliza las posibilidades de inserción y de crecimiento del cristianismo en el corazón de los hombres; elimina radicalmente el cristianismo e instaura en su lugar un «humanismo» que se quiere humano, nada más que humano, infrahumano. En el segundo caso, corrompe el sentido del cris-

tianismo, arrebata la fe cristiana sin su esfera de atracción patológica, opera una fusión en la base del sincretismo, entre el mundo que elabora y un cristianismo nuevo, vaciado de su substancia secular.

Analizaremos sucesivamente esos dos fenómenos.

El carácter antirreligioso de la civilización moderna

Si se exceptúan los territorios que la civilización racionalista de nuestro tiempo no ha desquiciado aún, de los cuales forman parte la mayoría de países de misión, en todas partes el cristianismo se estanca, retrocede o aún muere en las sociedades humanas. Donde se forma el hombre-masa —que no es solamente el proletario—, el cristianismo se anemia y desaparece: basta con lanzar una mirada sobre las vastas aglomeraciones edificadas por el industrialismo para estar convencido de ello. En presencia de esa lepra inmensa y desbordante que aumenta sin parar, se tiene la impresión desconsoladora que el Señor empieza de nuevo, según la fuerte expresión del P. Doncoeur, la política del Arca de Noé.

La crisis peligrosa actual es evidentemente contemporánea de la civilización racionalista; tiene de ella la extensión territorial. Hay ahí mucho más que una simple coincidencia.

Lo propio del racionalismo moderno es en efecto desencarnar el hombre separando de él el espíritu y la vida. Los miasmas que difunde gracias a una técnica y una política tan colectivas como posible, penetran en él por todos sus poros y le hacen incapaz de soportar la menor dosis

de fermento cristiano. El hombre formado por la civilización contemporánea rechaza mecánicamente el injerto del cristianismo. Se ha vuelto constitutivamente inapto para recibir el mensaje de encarnación que le propone la fe cristiana, pues las bases naturales que podrían acogerlo han sido minadas en él de arriba abajo. El fracaso de la evangelización de las masas es un hecho patente, a pesar del trabajo y de la santidad desplegados por aquellos que generosamente la han emprendido. Ese fracaso tiene, por otra parte, un antecedente histórico: el cristianismo no penetró en las masas romanas entregadas a los juegos del circo y a los vendavales del Imperio en perdición, aunque estaba entonces en la plenitud de su juventud y de su ardor conquistadores.

La razón de ese fracaso resonante —que no excluye, por otra parte, ciertos resultados individuales o esporádicos— nos parece clara. Uno de los resultados más claros de la desvitalización del espíritu y de la desespiritualización de la vida provocados por el racionalismo es la pérdida del sentido ontológico de lo real, en particular de lo real más próximo: el prójimo mismo. El hombre-masa tomado como tal, es literalmente inabordable; si no es cuando se excita en él el último reflejo de su vitalidad en descenso: el de conservación y de defensa, que se opone precisamente al prójimo. Su espíritu desencarnado, desarraigado de la vida y de los cuerpos superiores que son la familia, la profesión, la patria, se encuentra sin defensa delante de las ideologías y las técnicas del colectivismo que alaban su propensión nativa al rompimiento y que se le aparecen como un *ersatz* de salvación. En la medida misma en que aspira confusamente a salvarse, su desarraigo de la vida le desvía de lo real y le obliga a construir com-

pletamente esas ideologías y esas técnicas, que bastará en seguida a hábiles conductores orquestar y sistematizar en función de su último reflejo de defensa contra la muerte. Es esta sin duda la tara esencial del liberalismo «burgués» y del socialismo «proletario»: haber desconocido en provecho de su propio triunfo la condición encarnada del hombre y sus relaciones orgánicas con la realidad.

Habiendo perdido el sentido de lo real y del prójimo, pero obligado a vivir al lado de sus semejantes, el hombre se refugia entonces en una representación abstracta e imaginaria de la existencia social, *que se presenta para él como un absoluto* porque entretiene su yo ilusoriamente liberado de todo cuadro, de toda obligación, y que, sin embargo, es lo contrario de lo absoluto porque es irreal. Su ateísmo, como su creencia degradada, su «mística» —que parecida a la que él niega, admite grados, después del gesto ritual, recubriendo una participación reducida hasta la visión—, derivan directamente de ello.

Pues lo colectivo, en la medida en que lo es, no piensa, no siente, no experimenta ninguna impulsión afectiva hacia otro o hacia lo que le rebasa. Sólo un ser personal, en quien el espíritu se encarna en la vida y que por la vida percibe la trascendencia de lo real, es capaz de pensar, de sentir o de amar.

Un hombre que se identifica a lo colectivo se reduce a un mecanismo maniobrado desde el exterior, de donde la menor idea de Dios es desterrada. Si la desflora, es como la simiente caída sobre la piedra, cuyo germen no puede penetrar al interior de un medio vital. Aborta sin remisión. Es solamente en un ser cuyo espíritu no está separado de la vida que la idea de Dios puede ser un inicio, un presentimiento, una especie de palpitación os-

cura de la realidad existencial de lo Absoluto, porque encuentra en ella un terreno ya preparado por todas las trascendencias terrestres concretas que ha encontrado.

Por cuya razón el hombre que está absorbido por lo colectivo se produce ciegamente desde que se le presenta la idea de Dios, *a fortiori* la de Cristo, Dios encarnado en la existencia terrestre. Sumergido en un no-ser colectivo y en un absoluto social irreal, su pensamiento en descenso se cierra herméticamente ante toda idea que se prolonga en una existencia personal y concreta. Su aprisionamiento en el yo desde abajo y en un universal sin forma y sin semblante en lo alto, hace de él un ateo para quien la idea de Dios no tiene ningún sentido.

La palabra misma de Dios le trastorna, pues no puede creer más que en una seudoexistencia colectiva que conforta idealmente su vitalidad desfalleciente. Tocamos aquí al gran misterio del ateísmo religioso. El hombre que no cree en nada sin duda no ha existido jamás, aun antes de la predicación del Evangelio. Creer es esencialmente adherirse a alguna cosa que no se puede ver, palpar o aun pensar, pero que existe más allá de lo inapresable. La fe es consubstancial al hombre porque él no lo es todo. Pero en el hombre desencarnado la creencia se va de un solo ímpetu hacia la colectividad universal e imaginaria que lleva en su espíritu, a la cual se coge con tanta más fuerza cuanto que se confunde con su propio yo. Lo colectivo es, a la vez, el mismo y más allá, como Dios. Sin esa sumersión en lo colectivo y en el codo a codo del rebaño que multiplica su debilidad y la enmascara en potencia, sería barrido sin piedad fuera del mundo, donde no tiene más que ínfimas posibilidades de inserción. Le es menester encontrar de nuevo el mundo del cual se ha

desarraigado: es menester que viva. El solo sentido de lo divino que posee aún es el de un panteísmo degradado, que se condensa totalmente en la posesión del mundo por la colectividad imaginaria de la cual es miembro, porque no puede ya estar en el mundo solo: su desencarnación lo expulsa de él. Se coge así al colectivismo ateo y religioso como a una tabla de salvación. Para él, la colectividad se erige en mediadora de la existencia, como el Cristo, pero de una existencia exclusivamente orientada hacia la tierra en que debe vivir. Su panteísmo se dobla de materialismo radical.

Así, el hombre formado en el clima de la civilización moderna evoluciona hacia la pendiente opuesta del cristianismo: es incapaz de concebir un Dios personal, un Dios espiritual que se encarna para la salvación de los hombres. Para concebirlo es menester que el evangelizador le haga subir las pendientes que ha descendido. Los fundamentos de la creencia en Dios están hundidos en su ser: no quedan más que cimas cuyo ascenso penoso será de hecho excepcional. Lo demás, los imperceptibles movimientos hacia la trascendencia, Dios sólo los ve y los juzga.

Por amarga que sea esa constatación, es menester decir que la readaptación al cristianismo del hombre entregado a los prestigios de la civilización actual —y semejante hombre forma legión— no es posible más que en la medida en que escapará a las influencias deletéreas que soporta. Y nada permite preverlo. De la misma manera que al término de la civilización antigua —pero incomparablemente más profunda y más universalizada—, parece que el hombre moderno esté atado a la civilización que ha construído y que será necesaria una catástrofe inimagina-

ble para romper su convivencia maléfica. Cuando se considera con qué avidez, con qué exaltación o con qué estupor resignado el hombre actual acoge las ideas racionalistas que llenan su espíritu sin vida y saturan sus instintos animales, hay que convenir que esas ideas constituyen la proyección de su substancia más íntima y que se encuentra de nuevo en ellas.

El cristianismo tiene tanto más trabajo en mantenerse en su ambiente cuanto más se articulen en tres líneas de fuerza directamente opuestas al dinamismo del mensaje cristiano: la idea de progreso, los sortilegios de la técnica, el asedio de la política.

La idea de progreso

La idea de progreso que ha invadido el mundo después del siglo XVIII y que encanta aún la imaginación de nuestros contemporáneos a pesar de tantas advertencias severas expresadas por los hechos, es el producto directo de la disyunción entre el espíritu y la vida. Aparece en todas partes desde que se rompen las relaciones orgánicas entre los seres, tanto que constituye un índice indudable de decadencia. La historia nos lo demuestra: se la encuentra en estado puro en los mitos de evasión fuera de lo real diario que difundieron en la civilización antigua decadente las religiones orientales.

La idea de progreso prolonga el desarraigo del hombre. El alma desvitalizada, proyectada fuera de lo real, privada de su contacto caluroso con la naturaleza que provoca la inserción del espíritu de la vida, no tiene otro recurso más que identificarse a un alma, a una razón

colectiva, a una especie de espiritualidad o de racionalidad cósmica en la cual cada ser humano se bañaría como en un plasma regenerador. Le es muy difícil al hombre perder su alma sin remisión. Transformamos siempre lo que hemos perdido; lo perseguimos bajo una forma desmesurada, caricatural; le prestamos una existencia aumentada de vanas aportaciones de la imaginación. Esa ley se verifica en todos los órdenes. Lo que estaba mezclado a nuestro ser y limitado por él se infinitiza al exterior, como un círculo que se rompe y libera una tangente huyendo en línea recta sin parar. Lo mismo, cuando el alma se desencarna bajo el empuje de la desvitalización, se dilata en un alma del mundo en la cual la humanidad del Siglo de las Luces, la Idea hegeliana, la Idea marxista, el mito del Comunismo universal representan las fases sucesivas. Como esa alma o esa razón colectiva no es más que una abstracción, goza de la propiedad de ser sin límite en el espacio y en el tiempo. La conciencia humana coextensiva al mundo, evoluciona entonces de sí hacia un estatuto divino.

Semejantes sueños no tendrían ninguna importancia si no determinaran las costumbres. En el fondo, no perdemos jamás nada: nuestras energías se conservan y se transforman. La mentira es el producto de la descomposición de la verdad, pero aspira, a su vez, a ser verdad. El celo que ponemos en perseguir lo auténtico se desplaza simplemente hacia lo inauténtico. La idea colectiva que engendra la desvitalización es así llamada, en virtud de su existencia misma, a pasar en los hechos y a realizarse en ellos de una manera cada vez más perfecta. Y no puede llevarse a cabo más que por un proceso de negación: para

que ella sea es menester que elimine lo que no es ella misma; estando situada en el porvenir, es necesario que aniquile las reservas del pasado que la embarazan; desde que toca lo que no está adaptado a su estructura lo destruye. ¿Cómo no sería entonces *progreso*, puesto que edifica sobre ruinas? Su no existencia la obliga a negar la existencia para existir y para manifestar la superioridad constante de su movimiento. Todo progreso es, pues, dialéctica, como lo ha visto bien el marxismo; se desenvuelve inflexiblemente por negaciones sucesivas. Pero lo que no ha visto el marxismo es que esa dialéctica no se traduce más que en un clima de desvitalización humana acentuada.

De donde el extraño maniqueísmo que atraviesa hoy todos los planos de la vida humana, y que es debido a la obsesión negativa de la existencia: progreso y reacción, ciencia e ignorancia, luz y tinieblas, moderno y antiguo, fascismo y antifascismo, bien y mal, etc. Nuestro tiempo es el de la «depuración», tan pronto en un sentido como en otro.

Porque es un seudoabsoluto hacia el cual se orienta la desvitalización del hombre moderno, la idea de progreso se cambia en un nihilismo revolucionario que mata lo relativo, el intermediario; lo que Platón llamaba el *metaxu*, cuya naturaleza es de ser *ente*. «¿Qué es lo que es sacrílego de destruir? —nota Simona Weil—. No lo que está en lo bajo, pues ello no tiene importancia. No lo que está en lo alto, pues, queriéndolo, no se le puede tocar. Los *metaxu*. Los *metaxu* son la región del bien y del mal. No privar ningún ser humano de sus *metaxu*, es decir, de esos bie-

nes relativos y mezclados (hogar, patria, tradiciones, cultura, etc.) que calientan y alimentan el alma, y sin los cuales, fuera de la santidad, ninguna vida *humana es posible.*» Y la idea de progreso, salida de la negación del alma encarnada, pulveriza en todas partes los *metaxu:* borra todo lo que por su relatividad y por su mezcla misma puede recordar al hombre su condición de ente.

Es curioso constatar a ese respecto la decadencia concomitante, bajo la influencia de la idea de progreso, de intermediarios sociales entre el individuo y el Estado, de intermediarios morales entre los hombres y lo real (tradiciones, costumbres, proverbios, conocimientos intuitivos de la naturaleza, sabiduría ancestral), intermediarios efectivos entre los hombres y Dios (religiones, cultos, Iglesias), intermediarios entre el hombre y la mujer (padres, hijos, familias), intermediarios técnicos elementales, donde se manifiesta la continuidad del trabajo humano y de las cosas, y tantos otros aún. La idea abstracta de progreso se traduce por una negación masiva de lazos naturales y espontáneos entre los seres: anula el sentido de la naturaleza, del próximo, de la creación, del *coesse* que une en haz las innumerables relaciones del universo. Es por lo que se proclama fatal, automática: tiene el mismo destino que la hoja caída del árbol sometida a la presión del viento. La convicción actual que no hay progreso más que en la mecanización resulta de ello. Pero mina igualmente el sentido innato del Creador que poseen los hombres. Porque se quiere el bien puro, negando sin cesar los *metaxu,* reemplaza a Dios. Es la idea atea por excelencia, que se sitúa perpetuamente más allá de ella misma, se

trasciende sin jamás terminarse y, caricaturizando el infinito, desarrolla indefinidamente su automatismo. Si el hombre es el porvenir del hombre y si se define por ese rebasamiento temporal, Dios es inútil, inconcebible, inexistente. Es el retorno a la posición del viejo ateísmo clásico, donde el ser se identifica a su propio pasado: átomos, materia, dinero, situación social, etc. En donde el hombre se asimila al tiempo, lo Eterno no existe ya.

A la inversa del antiguo ateísmo que se adosa a la seudofijedad material de la naturaleza y a su constancia, con alguna cosa dura, espesa, enmarcada en la doctrina como en los hábitos —testimonio de un carácter aún robusto—. la idea atea de progreso se define esencialmente por la indeterminación, por lo impersonal, por lo que el hombre moderno llama la libertad, es decir, la ausencia de contornos y de orientación precisa en sus actos. Bajo su influencia vemos nuestros contemporáneos rechazar toda aceptación de lo finito, como un ataque a esa indeterminación que cultivan, porque responde a su desvitalización, a su pérdida de contacto con las bases ontológicas de su ser y de sus límites. De donde, el efecto despreciativo de ese progreso y su carácter sin duda más profundo, la *infidelidad*. El progreso dice *no* a lo que le determina y le fija. Desacredita y profana los lazos substanciales que el hombre anuda con él mismo, con los seres y las cosas, desde que son percibidos. Toda adhesión, toda ligazón personal, será la expresión de una esclavitud, o si se establece, será siempre a través el halo de una idea abstracta —sexo, nación, raza, partido, clase, etc.— donde el yo se encuentra de nuevo. El hombre obnubilado por el progreso

no llega ya a recordar las fases anteriores de su movilidad: secreta el olvido sobre su pasado, pues la memoria es aún una indeterminación. El carácter cruel del progreso, su indiferencia ciega ante sus actos y sus trazas, derivan de ahí. «¡Qué quiere usted! ¡Es el progreso!», tal es su justificación. Así el progreso va de indeterminación a indeterminación hacia un universalismo abstracto, cuya acción devastadora lleva ante todo a la irresponsabilidad personal. En nuestro mundo entregado al progreso cada uno se declara y se encuentra irresponsable, cada uno se rodea de una red de seguros que transfiere sobre una colectividad anónima las obligaciones que han hecho nacer sus actos. No es extraño que desaparezca entonces la conciencia de la falta personal, del pecado, de la sanción moral, del remordimiento. En adelante todo acto es del hombre que no arrastra nada detrás de sí. Es también porque la extensión del progreso es paralela a la desaparición de la noción de un pecado original que determina el ser humano desde su venida al mundo.

Y he ahí la paradoja. El hombre formado por el progreso y que rehusa toda determinación divina y natural, no puede considerar el mundo que le rodea y en el cual debe vivir como indeterminado. Desde el punto de vista concreto de la acción, el mundo se nos aparece siempre tal como somos: sin relieve, si no lo tenemos; profundo, si nuestra alma lo es, etc. Que ese hombre sea del tipo blando, se abandonará simplemente a la corriente del mundo, soportando por un mimetismo automático sus flujos y reflujos, sus colores cambiantes, sus impresiones múltiples. Es la historia de la mayoría de humanos subyugados por la moda, por las consignas de la política, por las incitaciones

del reclamo, etc. Si es del tipo fuerte y avasallador impondrá al mundo la forma de sus actos, de sus deseos y de sus ideas. El universo, hombres y cosas no será ya para él más que un lugar de experiencia análogo al de la primera materia de los escolásticos, indiferente a no importa qué forma, sin profundidad de ser. En un caso como en otro estamos delante de un materialismo muy diferente del antiguo materialismo que se podría nombrar rabelesiano, donde las cosas de la tierra son buscadas y gustadas en su estabilidad terrestre. El materialismo que extiende la idea de progreso hace, al contrario, las cosas de la tierra fluentes y plásticas: las transmuta en formas muy alejadas de su naturaleza primitiva y les comunica un inapresable aspecto cerebral y abstracto. El espectáculo de las grandes ciudades es sugestivo a ese respecto. La materia no es ya cogida aquí en su densidad sensible, en sus límites materiales mismos; pero, por decirlo así, fuera de su configuración propia y en su carácter amorfo, del cual se ampara el artificio humano para prestarle las figuras más cambiantes. Al inverso del materialismo ordinario, que no absorbe más que la vida y deja a veces el espíritu intacto, el materialismo contemporáneo absorbe, *a la vez*, la vida y el espíritu. No es ya un materialismo del cual el hombre podría liberarse porque no se sumerge completamente en él; es un materialismo nuevo, desconocido de las edades precedentes, en el cual el hombre se proyecta cuerpo y alma, que no le deja ninguna salida para huir y que le devuelve incesantemente las imágenes sucesivas que se hace de su ser.

Desde el punto de vista religioso semejante situación es

extremadamente grave, porque convierte el movimiento *trasascendente* del hombre hacia Dios en un movimiento *trasdescendente* del hombre hacia la posesión demiúrgica del mundo. La materia sensible es aún del ser que retorna, como todo ser, al Ser absoluto por una especie de refracción y de resalte de la mirada del hombre que lo alcanza: la historia de los grandes convertidos hipervitales da fe de ello. ¿Pero qué es esa materia dúctil y fugitiva cuyas entrañas son irresistiblemente registradas por la mirada del hombre desencarnado de nuestro tiempo? ¿Cómo podría aún volver a Dios cuando no refleja más que la sola imagen del hombre que la trabaja? ¿Cómo podría llevar aún la huella de Dios cuando acoge e inviste totalmente la del hombre?

Los sortilegios de la técnica

Asimos aquí la influencia reductora ejercida por la civilización industrial de nuestro tiempo sobre el cristianismo y en general sobre todas las religiones. Esa influencia es visible en todas partes y hasta en el seno de las civilizaciones más alejadas de la nuestra. Según una ley constante de la psicología humana, engendra una «mística» nueva, una «religión del hombre» que toma el lugar del adversario vencido. El alma del vencido pasa deformada en el cuerpo del vencedor y venga su derrota, degenerando aquí en superstición.

Las fases del proceso aparecen claramente al examen.

En efecto, en la medida en que su desarraigo le ha hecho romper el pacto nupcial y las relaciones orgánicas que había anudado con la realidad concreta, se ve obli-

gado a buscar en él mismo y en él sólo los recursos que le permitirán reinsertarse en el universo donde debe vivir. Su inmanencia le comunica la impresión imaginaria de ser intensamente libre, de no depender en nada de las cosas y poderlas transformar a su deseo. Su inmanencia se convierte de esa manera en radical trascendencia. Pero el espíritu divorciado de la vida no podrá considerar el universo más que bajo el aspecto mecánico que esté de acuerdo con su desvitalización. El fenómeno se observa en todas partes: en donde la mujer, por ejemplo, deja de ser para el hombre el término de una relación orgánica, se vuelve un mecanismo productor de gozo tratado como tal. A la vitalidad en declive que no une ya los grandes ritmos elementales de la naturaleza, se sustituyen las innovaciones técnicas que transforman el pacto de solidaridad primitivamente concluído entre el hombre y el universo en una empresa de explotación que parece realzar aún la trascendencia humana. *Nos enim sumus quodammodo finis omnium artificilium:* el mundo de las técnicas así construídas tiende completamente hacia el hombre. En realidad, esa trascendencia que reemplaza la religión de Dios por la religión del hombre es tan ilusoria como la libertad que la ha producido. El hombre ha caído en la trampa preparada por su propia victoria sobre la naturaleza y lo sobrenatural. Se encuentra sin la menor defensa ante la técnica que ha suscitado, y que constituye en adelante su mundo porque no tiene ya la menor relación orgánica que podría regularizarla: la máquina engendra la máquina. En todas partes el hombre se encuentra prisionero de sus propias invenciones que le trazan imperativamente el camino a seguir. Las técnicas se confunden entre ellas, constituyen un cuerpo autónomo en el cual las relaciones

aumentan, miman la vida y rodean el alma del hombre de un círculo que se ensancha, pero que parece infranqueable. Los mitos de Prometeo o del Aprendiz de brujo son la leyenda de la aventura: la realidad es la esclavitud. Una vez más el dueño aparente es el esclavo real. El hombre *depende* de la técnica no solamente para moverse, sino para *ser*. La única salida que se ofrece entonces al esclavo para ocultar su propia condición es la idolatría del tirano que se ha dado. De esa adoración de la técnica por el hombre los ejemplos son innumerables, desde sus formas más ingenuas hasta su resonancia más sutil en el corazón mismo del espíritu que afecta estar desprendido de ella. El hombre contemporáneo *cree* en la técnica omnipresente de la misma manera que sus antepasados lejanos creían en los dioses. La sostiene porque ella le sostiene, pone en ella confianza y ella en él. El circuito está cerrado: a la religión natural se sustituye una religión del artificio, a la cual cada uno sacrifica con una conciencia tanto más alegre y más inocente cuanto que cada uno sacrifica de hecho a sí mismo.

Y esto es de nuevo muy grave para el cristianismo. Cuando el conocimiento de las técnicas viene a ser conocimiento de sí y del mundo, es demasiado evidente que el *misterio* mismo del ser se desvanece. No conocemos con toda claridad más que lo que hacemos: no queda el menor enigma, el menor porqué en la técnica que triunfa. La adecuación es perfecta entre el «ser» y «conocerle» de todos los artificios. No hal nada *más allá*. En un mundo de donde lo natural es echado lo sobrenatural desaparece.

Pero resurge bajo la forma de la superstición de sí. Ninguna superstición paganizante es profundamente

peligrosa para el cristianismo, aun si es antropomórfica, puesto que lleva al hombre, a pesar de todo, más allá de él mismo. La magia técnica lleva, al contrario, todas las cosas al hombre: el disparador de una máquina en función, y he ahí el universo presente al hombre, el hombre presente al universo. Para quien goza de la técnica esto produce aquello automáticamente, y eso es todo: el resultado esperado surge. Esa «simbiosis» del mundo de las técnicas y del hombre, donde cada uno se ofrece al otro sin esfuerzo, engendra una incalculable pretensión, refugiada en el inconsciente, que determina todo el comportamiento del ser: seguridad, confort, salud, rapidez, facilidad, al alcance de la mano, efectivamente para los ricos, en esperanza revolucionaria para los otros, sin desgaste de energía interior, ¿cómo el hombre no estará persuadido que todo se le debe? ¿Cómo no se consagrará una especie de culto supersticioso? A partir de ese momento el Dios cristiano está muerto para la conciencia de semejante hombre, pues él es por esencia El Que no debe, El Que se da por gracia. En el mundo de las técnicas se ve estrecharse la zona donde la dicha, la expansión del ser, el manadero de las energías espirituales —y físicas, aun desviadas— conduciendo a Dios. La de la desgracia, del sufrimiento, de la incertidumbre y de la debilidad se estrecha a su vez, ya que las técnicas tienen por función eliminarla. El hombre sólo reina en ella, esclavo del esclavo, tirano del tirano, blando y duro a la vez, ahogando la gracia o rechazándola.

El asedio de la política

Al contrario de las civilizaciones anteriores, la civilización técnica no deja ningún lugar a la religión, a la relación personal, a una trascendencia personal. El principio *religioso* que ha regido hasta el presente todas las otras culturas bajo una forma cualquiera: grosera o refinada, natural o sobrenatural, es reemplazado aquí por el principio *político*, salido éste de un virus antirreligioso y laico que aparece por primera vez en la historia.

La desvitalización no agota solamente las potencias de comunión del hombre con el cosmos, agota su capacidad de participación al bien común de los diferentes grupos sociales de los cuales forma parte y de los cuales se desarraiga. Los hombres de hoy no sufren ya de estar unidos orgánicamente a sus semejantes por una especie de llamada inconsciente, indefinible, como todo lo que surge de la vida, que los empuja más allá de ellos mismos hacia una situación social vivida, donde su individualidad se prolonga. no unen ya las relaciones de ser concreto a ser concreto que la vida establece sin cesar en *gremios*. Se establecen en una discontinuidad recíproca que les acerca los unos a los otros en función de su común carencia. Tienen oscuramente consiencia de su agotamiento social y se reúnen al nivel de esa conciencia. Como hemos dicho más arriba, lo *colectivo* toma entonces el lugar de lo *social*. «Los hombres de hoy —ha escrito Ramuz— reniegan sus familias de carne, reniegan hasta su carne, habiendo sufrido por ella. Se busca hermanos de espíritu por encima de las fronteras terrestres y no se reconocen ya ellos mismos en los que les rodean. Se quieren hermanos de ideas y ponen sus espe-

ranzas en parentescos de abstracción. Se han refugiado en las regiones del pensamiento por temor y por repugnancia de la realidad. Desconocen toda especie de suelo y toda especie de lazo carnal, como si su pensamiento sacara su substancia de ella misma y se alimentara de su propio fondo.»

Así surge en la existencia la agrupación *política*, emanación de la anemia social, que agrupa los hombres en función de una conciencia ideológica muerta y mecanizada. La generalización de la política sucede a la sociabilidad desaparecida, como la enfermedad a la salud: cuanto más frágiles son los lazos orgánicos sociales, más fuerte es la influencia de la política sobre la existencia humana.

Y esta generalización de la política significa la divinización de la misma. Los hombre lo esperan *todo* de la política a la cual se adhieren; *todo,* hasta su propia refundición. Una vez las relaciones sociales elementales desaparecidas, el hombre se encuentra solo: no es más que un yo. La política deberá asegurarle todo lo que es menester, por la misma razón él se encuentra yuxtapuesto a sus semejantes. La política deberá tejer entre él y los otros relaciones artificiales destinadas a hacer de su conjunto un cuerpo coherente. En otros términos, la política está llamada a refundir totalmente al hombre en su persona y en sus relaciones, *del mismo modo que la Gracia:* mima la presencia de Dios en el alma del cristiano y en el Cuerpo místico que forma el conjunto de bautizados. Los hombres están hoy colgados a la política como a la trascendencia que ella caricaturiza. Lo hacen, por otra parte, con tanta más facilidad cuanto más la política se confunde con su propio yo: no siendo más que idea, no tiene existencia más que en su imaginación. La política no puede desde entonces

más que excluir el cristianismo del campo total de la vida humana *porque le hace concurrencia*. La verdadera religión es en adelante la ideología política. No hay otra que pueda ofrecer al hombre la salvación. Por una coincidencia nada fortuita, la política dispone además de medios técnicos apropiados para dirigir los hombres tanto en el fuero interno como en el externo, *suaviter ac fortiter* como Dios mismo. ¿Cómo, una vez aún, podría el cristianismo subsistir a su lado?

Conclusión

Nuestra conclusión sobre ese punto será breve. Las normas directrices de la civilización contemporánea: idea de progreso, técnica e ideología política, minan todas las condiciones propicias al desenvolvimiento del *anima naturaliter cristiana* o se oponen radicalmente al cristianismo. La simiente cristiana cae hoy sobre la piedra. Como Chateaubriand lo había previsto, «el tiempo del desierto vuelve; el cristianismo comienza de nuevo en el desierto de la Tebaida, en medio de una idolatría temible la idolatría del hombre hacia sí».

La influencia del racionalismo sobre los hábitos cristianos

Los intersignos anunciadores del declive de la civilización calan el cristianismo de buen número de cristianos. El fenómeno no tiene nada de extraño: nadie escapa a

un ambiente tan saturado. Vamos, pues, a encontrar de nuevo en la mentalidad de la mayoría de cristianos actuales la dehiscencia entre el espíritu y la vida que caracteriza nuestra época. Así los primeros Padres de la Iglesia señalaban la influencia persistente de los hábitos de su tiempo sobre sus correligionarios: «Son parecidos —escribía Clemente de Alejandría— a esos pólipos que se cogen a las rocas y toman el color de las piedras a las cuales se adhieren.»

Después de varios siglos, y hoy con una vertiginosa rapidez, el virus racionalista se infiltra en los hábitos de los cristianos y en su comportamiento frente a Dios y a la creación. Ha renunciado a quebrantar el intermediario entre el cristiano y Dios, que es la Iglesia con su inspiración, sus dogmas, sus sacramentos, su estructura, que siguen estando intactos. El tiempo de las grandes herejías que atacaban de frente la esencia del cristianismo parece terminado. La última de entre ellas, tan justamente llamada modernismo, apuntaba menos al dogma mismo que la actitud del cristianismo ante Dios y el mundo; atacaba más la manera de creer que la creencia; hacía desviar la orientación de la fe más que la fe misma; envenenaba las fuentes del río más bien que su curso o su estuario.

El fenómeno del modernismo es extremadamente revelador. Significa que el enemigo ha cambiado de táctica. Son en adelante los miembros de la Iglesia que amenaza. No sitia ya, como antes, la casa para transformarla. Acomete por insensibles caminos a los habitantes mismos que envuelve con su presencia invisible, quienes se encargarán de ese trabajo.

La escisión entre el espíritu y la vida, la dislocación de las bases de la religión natural que sigue a ello, el debi-

litamiento del sentido intuitivo vital de la presencia de Dios en el universo, la ruptura de los lazos orgánicos entre la criatura y la creación, todos esos factores asociados tienden a corromper el hombre en el cristiano y a englobar por ahí el cristianismo en la decadencia de la civilización.

Si el cristianismo se define como una relación *sui géneris* entre la naturaleza y lo sobrenatural, el resultado de ese proceso será alterar la estructura de esa relación alterando uno de sus términos. Para establecer el equilibrio el cristiano no tendrá otro recurso más que hacerse un cristianismo desvalorizado que corresponda a la desvalorización de su ser, o bien se persuadirá, en sentido contrario, que esa transformación no tiene nada de negativa y que constituye una etapa nueva en la historia del espíritu humano y de la influencia creciente de Dios sobre la naturaleza. En el primer caso, el equilibrio es restablecido desde abajo; en el segundo, desde arriba. En ausencia de una terminología más apropiada, llamaremos «burguesa» esa primera forma del cristianismo contemporáneo e «histórica o progresista» la segunda.

El cristianismo «burgués»

La forma primitiva del cristianismo burgués es indudablemente el jansenismo. La exaltación de lo sobrenatural que lo caracteriza no debe hacer ilusión. Si el burgués jansenista no cree más que en un Dios sobrenatural, infinitamente distante de ese mundo donde se ejerce la actividad del hombre, es ante todo porque no cree ya en la natura-

leza, en la religión natural y en las misteriosas armonías que gobiernan el universo. La extraña agudeza psicológica de la cual hace prueba supone, por otra parte, en él la presencia del mal que denuncia con tanta certeza. Si separa la naturaleza y lo sobrenatural por compartimientos estancos, es que observa en sí su recíproca repulsión: la Gracia no tiene ya la menor raíz en el hombre y el cristianismo reviste para él un aspecto desencarnado, ascético e incoloro que anuncia ya su desvitalización ulterior. Preservando la fe de toda relación con la naturaleza y sus prolongaciones afectivas, el jansenista introduce en ella un fermento racionalista que preludia su descomposición. Su teología, regulada como un teorema por un riguroso encadenamiento de proposiciones claras y limpias, duras y cortantes, que trazan entre la creación y el Creador una violenta antítesis y que hacen de Dios un implacable geómetra, indica que el espíritu ha consumado en él su ruptura con la vida. El aparato ortopédico con el cual rodea su religión es el signo de una deficiencia congenital: nos ofrece el espectáculo de una carencia de vitalidad compensada con exceso por un rigorismo más premeditado que vivido. En resumen, el cristianismo jansenista refluye de los confines del ser hacia las regiones superiores de la especulación, donde se encierra y aprisiona con él el comportamiento del hombre. En ese sentido, es el esbozo del formalismo radical: su último avatar.

Nada es más opuesto a la forma jansenista del cristianismo burgués que el cristianismo aldeano de Péguy, alimentado de las savias de la creación:

Y el árbol de la gracia y el árbol de la naturaleza
han unido sus dos troncos de nudos tan solemnes,
han confundido tanto sus destinos fraternales,
que es la misma esencia y la misma estatura.

En la medida en que era insostenible (pues la vida cristiana es también orgánica y hecha de relaciones), esa fase del cristianismo burgués es rápidamente transformada en creencia deísta. Su Dios abstraído del mundo, concreto, elaborado por un ser humano obligado él mismo a abstraerse de la vida para condensarse ascéticamente en el pensamiento, ha degenerado en un concepto impersonal, del cual las leyes de la materia, paralelamente descubiertas y formuladas, suministran el gálibo algebraico. Aparece el Dios del burgués (1) Voltaire, que reina y no gobierna, cuya trascendencia es en ese punto inaccesible, que no se apercibe ya y que deja el mundo de aquí abajo evolucionar en una libertad total. El sobrenaturalismo jansenista ha seguido su pendiente: su rigidez se cambia en delicuescencia. Recordemos, por otra parte, la expresión de Bayle: el deísmo está cerca del ateísmo.

Entre esos dos extremos se sitúa la forma muy particular que reviste el cristianismo burgués de nuestra época. Aunque varíe sin cesar y se componga casi siempre con sutiles degradaciones psicológicas, se ve en ella fácilmente los rasgos más importantes de toda religión en su declive, contaminada por la civilización ambiente: la desencarnación de Dios y del hombre, la proyección de los valores divinos y humanos en la región de la impersonalidad, el cisma entre el espíritu y la vida, el endurecimiento de lo sobrenatural y de la naturaleza en categorías espaciales.

---

(1) En la época de Voltaire la palabra burgués tenía un significado bien diferente del que tiene hoy. Entonces se llamaba *bourgeois* (burgués) al ciudadano, a las personas que vivían en las ciudades, mientras que hoy, como se sabe, burgués se dice el poseedor, el rico, el amo, el dueño de una explotación cualquiera. *(Nota del traductor.)*

Las relaciones entre esos cristianos y Dios son difícilmente personales. Repugnan a la incorporación total y visible. Se establecen a la altura del cerebro, sin descender hasta las fuentes de la acción e impregnarlas. La realidad divina es considerada en ellas como un principio abstracto, como una ley general del orden, particularmente del orden social, el mismo impersonal, jurídico, convencional, acechado por la mecanización. Cristo, tomado como persona de la Santísima Trinidad encarnada para la salvación del género humano, diluye su presencia en una vaga imagen exangüe, irreal, evanescente. El mensaje evangélico ve debilitar su fuerza y agotarse en algunas máximas morales de conducta, de las cuales las más salientes se reducen a una corteza de respetabilidad que recubre las relaciones mundanas. El misterio cristiano pierde su ímpetu vital. En los casos más favorables procede de una fe «ilustrada», es decir, hecha tan aceptable como posible por todo espíritu, desembarazada de toda excrecencia «supersticiosa» secretamente hostil a la intervención de Dios en el curso de los acontecimientos de la existencia. Adornando ante todo el pensamiento o los actos importantes de la vida en sociedad, esa fe no adhiere más que a lo que es «razonable». Lo más frecuente, el misterio cristiano, no es creído más que «en grueso», como una masa importante, imponente, pero exterior, a la cual no se acerca apenas, que se asimila ocasionalmente de la misma manera que un cordial en caso de malestar y que no se integra de ningún modo en la existencia diaria. Esta corresponde al trabajo en un mundo distinto, separado, que no es ya la creación y que no refleja ya el semblante del Creador.

Semejante mundo no tiene nada ya de misterioso, de apocalíptico, de oscuro : el burgués lo conoce claramente,

distintamente, puesto que él lo crea cada día a su alrededor con su actividad industrial o comercial. Entre Dios y el mundo se interpone el hombre, entidad sólida, espesa, consciente y contenta de sí, que pide a Dios sus títulos de admisibilidad en el universo y que no le acoge más que en la piel de un espíritu desarraigado de la vida, decidido a no dejarle entrar más adelante. La vida del burgués está al lado del mundo profano, su espíritu está por eclipse del lado de Dios: entre los dos no hay, en modo alguno, una medida común. Desprovisto de esa capacidad vital de inclusión en lo creado, que le permitiría suspender su ser al Creador, no tiene más que ofrecer a Dios que su espíritu demacrado. No estando ya con los seres en estado de comunión vital, no forma parte ya de su conjunto polifónico y abigarrado, está solo ante Dios, que no residirá más que en el seno de su conciencia. Su religión se interioriza, pero esa interiorización es lo contrario de una encarnación y de un arraigo en la existencia. La religión «espiritual» del burgués pierde así la fuerza, el colorido, la sangre y la savia que confiere la vitalidad. Es un Dios pensado, reflexivo, prudente, enemigo de toda locura, y no un Dios vivido, experimentado, que tiende a ser el Dios burgués. Es un Dios que no es ya un *tú,* sino un ser de razón. La religión burguesa, privada de esa potencia de adhesión al ser y al Principio del ser que comunica la participación vital al universo, consiste más en una «religión» del yo a su propia inmanencia, que en una relación afectiva a la trascendencia divina.

Una doble consecuencia sigue: primero, el cristianismo burgués se vacía de su substancia, despoja la relación del yo al Tú absoluto de su riqueza concreta y personal; se empobrece, cae en una tibieza y en una neutralidad si-

nuosa que rechaza el compromiso total; en seguida se mecaniza en un puro ritualismo. Ciertos ritos religiosos son subrayados en él con ostentación, en la medida en que van acompañados de pompas y solemnidades exteriores capaces de disimular esa ausencia de relaciones efectivas y personales entre el hombre y Dios: el Bautismo, el Matrimonio, los Funerales, que ocultan por su carácter social la indigencia de la relación y que, en rigor, pueden pasarse de la intervención personal. Esos ritos resisten mucho mejor que los otros a la usura y a la desafección. No ocurre lo mismo con los sacramentos que obligan a la comunión directa entre la personalidad total del hombre y Dios: la Penitencia y la Eucaristía, por ejemplo. Por cuya razón ese cristianismo desvitalizado las coloca en segundo lugar o las hace desaparecer: donde Dios no puede ser transformado en una abstracción y donde su presencia es sentida como una necesidad que debe encarnarse en la vida, se desvanece del campo de la conciencia. Esta no retiene más que lo que se adapta a su desvitalización: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. A ese fenómeno típicamente burgués se sujeta la distinción entre creencia y práctica: «¡Somos creyentes, pero no somos practicantes!» En otros términos, la creencia en Dios no franquea el abismo que separa en el hombre el espíritu de la vida. Se encierra en una interioridad que no es más que un vacío.

Esa desencarnación del cristianismo en la burguesía es esencial para comprender la descristianización del pueblo. Va acompañada, por otra parte, de una desencarnación *correlativa* —se la ha señalado poco frecuentemente— del sentido del prójimo: la ideología de los Derechos del Hombre, difundida en el mundo por la burguesía, ha tomado

paralelamente el lugar del prójimo efectivo y concreto. Por más que se haya dicho de ello, esa fraternidad abstracta no revela de ningún modo la presencia de una energía cristiana desviada, sino su desvitalización caricatural: es demasiado evidente que una doctrina que no considera ya el prójimo, en tanto que prójimo, en su proximidad viva, se sitúa en los antípodas del cristianismo.

Esa separación entre el espíritu y la vida sobre el plano de las relaciones con el prójimo, es potentemente reforzada por una nueva herramienta económica que la burguesía ha inventado y perfeccionado desde su nacimiento: el dinero. Es absurdo soñar con un mundo terrestre en el cual el dinero no representará nada. Pero una cosa es el dinero puesto al servicio de los intercambios vitales de hombre a hombre, y otra cosa es el dinero considerado como medio de intercambio absoluto, independiente de toda relación concreta. El primero es vitalizado y fecundado, por su subordinación a los valores humanos, como la planta al sol; el segundo no es más que un designio del espíritu que conduce a sí todo lo que le rebasa. Y esa abstracción separada de la vida se adapta admirablemente a la mentalidad hendida de ese cristianismo burgués que se sitúa en el origen de nuestra civilización industrial y mercantil, que se integra en ella y de la cual ha recogido sus beneficios. Es inútil rehacer aquí ese proceso, muy frecuentemente contaminado en quien lo dirige por un deseo idéntico al que anima al acusado. Señalemos simplemente los destrozos que provoca el dinero considerado en su fluidez abstracta: está en su poder matar al prójimo porque permite al hombre pasarse sin él. «Usted me ha dado su trabajo. Yo le he dado su salario. Estamos en paz.» Bajo el dinero, medio de intercambio absoluto, ve-

geta un ser humano anónimo, intercambiable, sin relación, y que por ese hecho se presentará, a su vez, como un absoluto. Desencarnado y «espiritualizando» el valor del dinero, la civilización industrial, que es la obra de la burguesía, ha roto los lazos vitales entre los hombres. Ha contribuído al descenso del «tonus» vital de la religión cristiana en aquellos de sus representantes que deberían servir de ejemplo al pueblo.

La estructura económica y social de la burguesía ofrece, por otra parte, una línea de menor resistencia a las posibilidades de escisión entre el espíritu y la vida que no dejan de trabajar los hombres de nuestro tiempo. Es un hecho sólidamente establecido por la historia que el cultivo del campo y de los oficios próximos a la naturaleza viva, basados sobre cambios directos de prójimo a prójimo, son eminentemente propicios al espíritu religioso —si no han sido perturbados previamente por las influencias del dinero—. La razón de ello es simple. Por la mano y la herramienta que la prolonga el hombre pasa por su obra. Se encarna, por decirlo así, en lo que hace. El hombre, con sus dos componentes: espíritu y vida, está en relación inmediata con lo real que trabaja, que domina sin duda de cierta manera, pero lo cual debe sin cesar tener en cuenta porque lo real le domina a su vez y le inculca las virtudes de obediencia, de resignación, de prudencia y de abertura a todas las voces del universo: ¡el labriego y el artesano modifican poco el mundo en cuanto a lo que de él aceptan! Están cerca de las fuentes del ser y esa vecindad les dispone a la contemplación. La relación religiosa de la persona concreta a la Trascendencia concreta de la cual sienten la presencia en el mundo, se anuda normalmente en su corazón tanto como se manifiesta en las relaciones

de la vida diaria. La encarnación es necesaria a su fe. Por eso el campo es la gran reserva del espíritu religioso, en tanto que las *élites* alrededor de las cuales gravita la vida social lo mantengan a su nivel y lo hagan visible.

No ocurre lo mismo en las profesiones específicamente burguesas: industria, finanzas, comercio; al menos cuando rebasan el plano local y anulan por su importancia la posibilidad de un contacto inmediato con los seres y las cosas. Por viva que sea la fe de los que las ejercen, su influencia religiosa es casi nula por falta de líneas naturales de comunicación. Esas actividades ponen a la disposición del hombre fuerzas de un carácter anónimo que exigen de él una atención y una presencia desencarnadas. Más allá de cierta medida que puede variar de individuo a individuo, pero que sigue restringida, le es imposible al hombre de abrazar una vasta porción de la realidad social sin diluirla artificialmente en abstracciones manejables. La corriente de vida que va del hombre a lo real está entonces rota. Entre el hombre y el ser se interponen construcciones del espíritu que no emanan ya de la vida y que toman un sesgo mecánico: administración, máquinas, papeleo, gráficos, estadísticas, cálculos, etc., donde se disuelve la personalidad de los elementos del conjunto y sobre los cuales el hombre no actúa más que desencarnándose él mismo. Está demasiado claro que semejante actitud es hostil a la relación del hombre a Dios: ¿cómo que no puede amar al prójimo que debería ver, puede amar a Dios que no puede ver?

Y donde la ley de encarnación no juega ya no hay ya ejemplo. Y en donde se oculta la verdad el cristianismo se marchita y desaparece. No hay que engañarse sobre este punto; ninguna predicación, ninguna instrucción religio-

sa, puede reemplazar el ejemplo. Los valores cristianos vividos a título ejemplar son y siguen siendo en la práctica el solo vehículo de la propagación de la fe para la mayoría de los hombres. Sobre la burguesía que asume la dirección de la civilización moderna y que se encuentra social y religiosamente desencarnada recae en gran parte la responsabilidad de la defección religiosa de las masas.

El cristianismo histórico

Ese fenómeno que ha tomado en nuestros días una enorme amplitud nos conduce derecho al examen de la forma progresista del cristianismo actual. Persuadidos que la burguesía ha terminado su papel histórico, convencidos que el advenimiento de las masas en la historia constituye una evolución a la cual sería inútil oponerse, buen número de cristianos esperan evangelizar «el cuarto Estado» dilatando la fe cristiana a la medida de la tarea inmensa que afronta. Pero esto no es más que el aspecto exterior de ese nuevo cristianismo. Por difícil que sea de penetrar en los arcanos de un movimiento en formación, donde se confunden inextricablemente la utopía y la generosidad, es, sin embargo, posible de vislumbrar ciertas grandes líneas directrices.

La civilización contemporánea, se nos afirma, es hija del cristianismo. No es más que en apariencia que puede renegar de sus orígenes, engañándose ella misma sobre su sentido verdadero. Además después de Cristo la evolución del mundo es inseparable de la realización de las promesas evangélicas, que se prosigue indefectiblemente,

sin la menor detención, hasta que no haya más que un solo rebaño y un solo pastor: el Cristo universal. La crisis actual no tiene, pues, nada que deba conmover el alma cristiana: no es más que una simple crisis de crecimiento, acompañada de impurezas, de excesos, de violencias de toda especie, como toda crisis de adaptación a un estado superior. Los males de los cuales sufrimos son los dolores que acompañan el nacimiento de una nueva humanidad elevada a dimensiones cósmicas. Una sociedad nueva, de la cual la democracia y el proletariado llevan el peso, emerge lentamente fuera de las cavernas de la historia. Elabora valores culturales, políticos, económicos: ciencia, técnica, libertad, justicia, progreso, solidaridad, prosperidad, que tienden a unificar el mundo bajo su estandarte gracias a una organización metódica de las aspiraciones y necesidades terrestres, mejorando los ensayos aún informes de las edades precedentes. Su carácter mismo les dispone a insertarse en la catolicidad de la Iglesia. Su empuje es irresistible. La humanidad laboriosa les ha concebido para escapar a la esterilidad de un pasado que su desarrollo no tolera. Repuestos en su perspectiva auténtica, momentáneamente desviada por su propia exuberancia, esos ideales de la conciencia moderna no son, por otra parte, más que la refracción en el tiempo de verdades evangélicas que los cristianos han dejado caer de sus manos por cansancio y por debilidad. Importa, pues, que los cristianos de hoy, más preocupados del ecumenismo de su fe, más conscientes del humanismo que se despliega a la medida del mundo, trabajen con toda su alma a la realización social y temporal de esos ideales que prolongan el Evangelio en el universo. Su tarea es reconciliar la Iglesia y la civilización moderna, separadas una de la otra por

ciegos prejuicios heredados de una época pasada, con el fin de ofrecer a Dios el mundo del porvenir al término de esa asunción de la humanidad. Lejos de estar amenazado —si no es por los espíritus retrógrados—, el cristianismo ve, pues. abrirse ante él inmensos horizontes apostólicos.

Esas tesis dispersas en la nebulosa del neocristianismo en formación y que toman, según los casos y las circunstancias, un acento filosófico político o científico, incitan las reservas siguientes.

En principio es menester ponerse bien en la cabeza, y especialmente en el corazón, que el cristianismo no está hecho, ni para salvar las masas, ni para promover los valores de una civilización, sino para introducir en cada ser humano concreto el fermento de la Gracia. Concebir el cristianismo como capaz de coronar las aspiraciones de una colectividad cualquiera o de bautizar los ideales de la civilización moderna, cualesquiera que sean, es rebajarlo al nivel de las diversas ideologías que se ponen delante de las multitudes para inocularles «un orden nuevo». Un complejo de inferioridad solapado, insidioso y demasiado visible trabaja los neocristianos influenciados por la ciencia, la técnica y la filosofía modernas, incluso por la política. Reaccionan ahí «sublimando» su propia fe y, por una curiosa transposición del freudismo, haciendo de la Gracia —antes concebida como un «accidente» por la teología escolástica— el motor y la substancia hipostasiada de la evolución de la humanidad. El cristianismo no es social, más que sí es en principio personal; tal es la verdad de primera dimensión que importa recordar.

Además las masas constituyen un fenómeno sociopatológico que rebasa la pobreza o miseria hacia la cual se

dirige el ímpetu de la caridad cristiana. Santo Domingo lo describía en una imagen notable: «El grano amontonado fermenta.» Y Lamartine preveía de ello las consecuencias:

Guardad que en sus caminos el hombre no se codee.
Que el semblante humano sea para el hombre un júbilo:
la multitud, asediándole, pervierte sus inclinaciones,
y los hombres demasiado cerca de los hombres son malos.

La tarea que se impone es de disolver el fenómeno de las masas con el fin que los hombres, en lugar de estar aglutinados a sus semejantes, puedan rehacerse lazos orgánicos que les hagan presentes unos a otros y les dispongan a una interacción mutua donde se bosquejaría su amor recíproco. El problema actual no consiste, pues, en una carrera de velocidad entre el cristianismo, por dilatado que esté y las diversas seudoideologías que ejercen su atracción sobre las masas. No se trata de combatir la civilización moderna en su propio terreno, con peligro de hundirse con ella. Se trata simplemente de descongestionar las masas. Y esa operación —suponiendo que sea aún posible— no será la obra del cristianismo tomado como tal: la Gracia no transforma más que los individuos. Es un acto de curación social, política, económica, que corresponde al orden natural, pero que encontraría con toda evidencia un ayudante superior en el cristianismo si fuera emprendida. Pues si la fe no incorpora al cristianismo más que a la Iglesia, cuerpo místico de Cristo; si no incluye al hombre en ningún cuerpo social determinado puede mejorar de una manera precisa las sociedades, las instituciones, la civilización pasando por el canal necesario de los individuos. Para tomar un caso típico, el cristianismo no «informa» en ningún modo la familia, pero eleva

la calidad de sus miembros y confiere una cohesión más perfecta a los cambios familiares naturales. Todas cosas iguales por otra parte, es indiscutible que la familia cristiana —si sus miembros son verdaderamente cristianos— está más unida que una familia no cristiana. La pretensión de proyectar en las formaciones sociales y temporales de una época las verdades evangélicas o discernir entre las unas y las otras hipotéticas armonías, procede de un error del cual las mejores inteligencias de nuestro tiempo no consiguen liberarse, y que consiste en considerar lo social —que sea sano o no— como una especie de individuo gigante. Nuestros contemporáneos están literalmente hipnotizados por lo colectivo. El mito del «grueso animal» les subyuga: las entidades colectivas están dotadas de una vida propia a sus ojos.

Tomemos de nuevo la conclusión del capítulo precedente: lo colectivo, tomado como tal, no tiene ninguna existencia, como no sea en donde el hombre degenera. Lo que existe es un conjunto de personas interdependientes las unas de las otras en virtud de factores estrictamente naturales donde el artificio humano no se introduce más que a título supletorio: su ligazón orgánica constituye entonces una comunidad. Desde entonces, si una comunidad es cristiana, lo es en la medida en que está compuesta de individuos que son cristianos ellos mismos, donde las relaciones de interdependencia que se manifiestan están cargadas de cristianismo. La fe que impregna el comportamiento individual de sus miembros no puede dejar de impregnar su comportamiento social. Llegamos aquí a esa perogrullada elemental que una sociedad es cristiana únicamente en la medida en que sus miembros son cristianos: cuanto más ellos son cristianos, más la sociedad en que

viven será cristiana. Pero con una condición *sine qua non*: con la condición que haya previamente *sociedad*. Y la masa no es una sociedad. Es imposible que sea nunca cristiana cualquiera que sea el grado de santidad del evangelizador. Las conversiones individuales que puedan producirse en ella no tendrán nunca ninguna irradiación social porque no dispondrán de esas relaciones de interdependencia capaces de transportar la fe. Para que la masa acepte el cristianismo será menester que desaparezca como masa, será menester que los lazos sociales se rehagan primero en ella. El cristianismo vigoroso de las edades apostólicas no ha salvado las masas romanas decadentes. El cristianismo debilitado de hoy no salvará las masas engendradas por la civilización contemporánea.

En cuanto a los valores o postulados de la conciencia moderna, conviene considerarlos en los hechos donde secretan uno a uno su contrario: la libertad, la servidumbre, la justicia, la venganza, la técnica, la parálisis de la economía y la guerra, la solidaridad, la división, la grandeza, la mezquindad partidista, la prosperidad, el hambre, etcétera. Hasta el valor universal de la ciencia, traducida y difundida en las mentalidades, engendra una ignorancia libresca, una barbarie pretenciosa, de las cuales el hombre moderno está saturado hasta la medula por la escuela, el periódico, la radio y el cine.

Esa dialéctica de los contrarios no tiene nada de misteriosa. Los valores modernos deyectan automáticamente su propia negación porque el hombre que los elabora es presa del antagonismo de un espíritu desvitalizado y de una vida desespiritualizada que se devuelven el uno al otro por un juego de báscula. Esos valores, tomados en ellos mismos, no están en litigio: su nobleza no es discutible.

Lo que está en litigio es la estructura antropológica del hombre que los recibe y los desnaturaliza. Cuando se ha comprendido el fenómeno de la desencarnación, el problema de los valores dichos modernos, donde florecen las peores confusiones, se vuelve maravillosamente claro. El mejor de los alimentos, recibido en un estómago averiado, tiende a veneno. La ruptura del lazo nupcial entre el espíritu y la vida, entre el hombre y el orden del ser donde su existencia se arraiga, transforma los valores en abstracciones mecánicamente distribuídas en una materia «humana» privada de alma, donde se cambian en su contraria. El espíritu desvitalizado los proyecta en una «vida» amorfa que no alimenta ya la experiencia de lo real. Anulados por el espíritu y la vida, los valores giran en esquemas de conducta imaginarios que destruyen de arriba abajo lo que pretenden instaurar: el alimento imaginario elimina el alimento real. Así, la libertad desencarnada del ser humano, que es de ella la sede y el límite, reduce al hombre a la esclavitud pulverizando los lindes al interior de los cuales podría efectivamente ser libre. Sobreimpuesta a un ser dividido, huye a través de sus fisuras, llevándose todas las libertades concretas de las cuales habría podido gozar. Semejante libertad desarraiga el árbol, impide circular la savia por sus ramas y entrega el árbol muerto al hacha del leñador. Ocurre lo mismo con los otros valores que están en trance de unificar el planeta. Su movimiento dialéctico lleva el mundo hacia una unificación *en lo vacío*, que cubre con un manto verbal la dispersión e impermeabilidad de los hombres. La unidad ficticia y su contrario se revelan indisolublemente ligados: la unidad real perece aplastada entre la caricatura y su negación alternadas.

Después de esto es inútil añadir que los «valores modernos», tomados no en tanto que valores o en tanto que modernos, sino en su relación con el hombre de nuestro tiempo, revelan una formidable regresión vital de la humanidad, análoga a la que sufrió la civilización antigua antes de sucumbir por su descomposición interna. Lejos de ir al encuentro del cristianismo, se alejan de él cada día más porque son perseguidos por un hombre abstracto y desencarnado, incapaz de actuar si no es en masa y bajo la dirección de agitadores que les substraen sus últimas reservas de vitalidad. Para estar experimentalmente convencido de ello no hay más que asistir a un mitin cualquiera: se asirá allí en lo vivo, o más bien en lo que muere, el instante preciso donde las últimas reacciones vivas de un pueblo son lanzadas sin vergüenza en el brasero de los «valores», que los disipa en humo. Toda verdad guardada aún por el hombre debilitado, es inmediatamente destruída por la mentira de los «valores».

Comprendemos ahora la razón simple y profunda por la cual el cristianismo no penetra en la humanidad contemporánea. Contrariamente a la idea popularizada por Nietzsche, el cristianismo exige de sus adeptos la virtud, esencial de *fuerza*. No es la religión de los débiles, de los desdichados, de los mal construídos que enquistan su pobre egoísmo vital en un sobrenatural adulterado. Es la religión de los que resisten a la corrupción. Si la fuerza es el principio del hacer humano, como lo es de la naturaleza —¡las fuerzas de la naturaleza!—, existe entre ella y la Gracia, principio del hacer sobrenatural, un acuerdo tácito. Y si el cristiano cae, como todo hombre, es tocando de frente la ley moral y no construyendo un sistema de valores destinado a poner el universo en armonía con su

caída. En ese sentido el pecado de los fuertes tiene más recursos que la «virtud» de los débiles. Los progresos del cristianismo en el mundo bárbaro de otro tiempo, su retroceso en el mundo «virtuoso» de hoy, no tienen otra explicación. Clovis era pecador; Robespierre era «virtuoso»: midamos la diferencia.

He ahí lo que no comprende ya cierta *intelligentzia* cristiana, abrigada en el sobrenaturalismo, en el desconocimiento del pacto nupcial que el hombre ha concluído con la naturaleza, en el olvido de la presencia concreta del prójimo en carne y hueso. A ese respecto recordamos a un eminente filósofo cristiano, especializado en las cuestiones sociales y políticas, que nos confesó un día de no haber estrechado nunca la mano de un obrero. ¡Cuántos sacerdotes, religiosos, encerrados en sus seminarios, en sus conventos, en sus cátedras expresan a todo propósito teorías sobre el porvenir de la civilización, sobre las relaciones entre la Iglesia y la Ciudad nueva, sin tener la menor experiencia del hombre de la calle, hoy «soberano» en la materia!

Es desconsolador ver esa efusión de amor espiritual hundirse en el pantano de los «valores» abstractos bajo pretexto de propagar la caridad evangélica y de no mantenerse separados del «Movimiento de la historia». Pues el amor espiritual que debe coronar los «valores» contemporáneos no subsiste más que en donde subsiste lo abstracto, es decir, en el espíritu. Como lo hemos dicho en otra parte, «semejante amor puede hacer ilusión, pues es vivo, extraordinariamente vivo aun, pero en el sujeto sólo, ya que su objeto no es más que una idea». El ser concreto es solamente aquí el soporte ocasional de la idea. Es un puro posible en el campo de la reflexión. En esa perspectiva el

prójimo se encuentra inmediatamente degradado. No es ya considerado en tanto que prójimo, sino en tanto que función de valores encomiados. Es asido *en tanto que prolongación del espíritu, es decir, de sí mismo* Por paradójica que sea la consecuencia de ello, el prójimo se transforma *en ídolo*, pues no hay más que un ídolo: *el sí*. Asistimos al nacimiento de una idolatría en el seno del cristianismo actual: la idolatría del prójimo transmutada en valor abstracto.

Como toda idolatría, esa actitud es exclusiva. Dividirá los cristianos en dos grupos: los que están «en retardo en el mundo moderno» y los que se adelantan resueltamente a su cabeza. Los primeros, que practican tradicionalmente las virtudes vulgares, se verán reprochar sus torpezas, sus faltas, sus impulsiones groseras, su interés, a veces sórdido; en resumen, esas demasiado numerosas escorias humanas que suponen la encarnación y el alumbramiento: los deberes de estado, a los cuales se mantienen con fuerza, serán subestimados en provecho de un llamamiento romántico a la caridad que descuida las virtudes terrestres para esparcirse sobre un absoluto humano sin forma y sin semblante. A ese respecto, no se señala bastante cómo el neocristianismo se muestra indiferente a las virtudes familiares y profesionales, al amor del suelo y de la pequeña patria, donde el prójimo es precisamente asido, en tanto que prójimo, en su presencia concreta y sensible. Durante siglos esas relaciones simples y directas han servido, no obstante, de base a la difusión de la fe. El nuevo cristianismo se preocupa sólo de los segundos: han tomado conciencia de su dignidad, se han liberado de un pasado terminado, se centran en su autonomía, contribuyen al mismo tiempo al rejuvenecimiento de la Iglesia acentuando el pro-

greso del mundo que la Iglesia debe asumir por vocación.

Esa descriminación prolonga la que el cristianismo burgués establecía antes entre la fe «ilustrada», de la cual pretendía ser la luz, y la fe «supersticiosa» de los humildes. El pasaje del cristianismo burgués al cristianismo progresista es, por otra parte, visible: el mismo fenómeno de desvitalización es el hilo conductor; la misma dialéctica de los contrarios es la corriente. Jansenismo, deísmo, ateísmo y neocristianismo tienen un punto común que les sirve de eje: negación de la condición humana, consecuencia directa de la desencarnación del espíritu. Dios es expulsado a título personal de la naturaleza de la cual el hombre forma parte, sea porque la naturaleza es mala, sea porque Dios es impersonal o mítico, sea porque la persona humana, sólo capaz de acoger a Dios, trasciende la naturaleza de la altura de su autonomía espiritual. En cada caso la naturaleza cae entre las manos del hombre, que la utiliza a su gusto: el espíritu humano planea por encima como un demiurgo. Del asedio a la naturaleza por el genio humano nace la idea de progreso: ¿cómo podría ser ello de otro modo, puesto que el hombre no es creador *ex nihilo*? El cristianismo burgués se instala en esa organización del mundo. Incapaz de asir la presencia de lo divino en la naturaleza que domina su esfuerzo industrioso constituye Dios como capa protectora de sus actos, exterior a su ser y al mundo donde su trabajo progresa. El neocristianismo acentúa esa separación: la autonomía que el cristianismo burgués se arroga en su trabajo, él la extiende al espíritu mismo: es libremente, sin la menor obligación natural, que el hombre quiere en adelante ir hacia Dios. El ser humano se espiritualiza cada vez más: entra en la «noosphère». Los valores que establece su espíritu libe-

rado de la naturaleza son «virtualmente» cristianos. De la naturaleza rebelde al espíritu humano y a Dios el neocristianismo establece de esa manera una sola fusión que progresa hacia la divinización del hombre. En otros términos, licúa la corteza quitinosa del cristianismo burgués.

Una vez más la desvitalización, la opacidad que invade la relación transparente y misteriosa que une el ser humano a la naturaleza, nos explica cómo el cristianismo actual se deja invadir por las potencias de muerte que minan la civilización contemporánea.

Esa rotura congenital atrae las otras. Una vez rota la relación de *coesse* del hombre al universo, el *esse* mismo del cristianismo se pulveriza en elementos dispares: vida privada y vida pública, fe y ciencia, filosofía y teología, religión y política, Iglesia y Estado, historia y Providencia, etcétera. El comportamiento del cristiano es en adelante regido por la separación kantiana entre el fenómeno y el nóumeno, ese último rechazado al interior mismo del espíritu desencarnado. «El mundo físico, la historia, el corazón en sentido pascaliano, tantos mundos sin Dios», leemos en una revista católica reciente. «La fe en los cristianos mismos toma acto de esas carencias, y arroja fuera de su santuario ese mundo que la rechaza y renuncia a encontrar en ella a Dios. Ese es el hecho al parecer de un sentido auténticamente religioso de la trascendencia divina: arrojar los falsos dioses.» ¿Qué es esa «trascendencia» que abandona el mundo y el hombre, del cual la menor experiencia nos revela que es un «ser — en el mundo—», sino una inmanencia apenas enmascarada? ¿Cómo el ser humano llegará a un Dios *per ea quæ facta sunt*, si la reducción científica, psicológica, histórica y sociológica le da la ilusión, de la cual su inteligencia y su amor son las

víctimas? ¿Dónde encontrar a Dios entonces sino en el espíritu impersonal de la Ciencia, de la misma manera que Renán lo descubrió en el espíritu impersonal de la humanidad? Estamos aquí en presencia de la más monstruosa de las idolatrías: la que transforma el verdadero Dios en un ídolo, en una idea pura residiendo en el fondo del abismo de un espíritu totalmente desencarnado. Semejante actitud tiene un nombre: hiperespiritualismo hegelianizante. Por un escrúpulo que es el signo mismo de la desvitalización, el cristiano moderno se encuentra impotente, si no ridículo —¿qué diría de ello la psicología o la sociología?—, para *sentir* Dios en la multiplicidad orgánica y abigarrada de la naturaleza. Tiene miedo de sentir porque *no puede ya* sentir, y no puede ya sentir porque está cerebralizado hasta los huesos, porque no existe ya de una manera indivisible, todo de una pieza, como dice la magnífica expresión popular; habiéndose vuelto eunuco para el mundo, se imagina serlo de golpe para el reino de los cielos. Un cierto aire, difícilmente definible, cercano a la sensación, le falta para encontrar de nuevo a Dios en un universo revestido de un valor sagrado, en el cual todas las partes se religan orgánicamente las unas a las otras porque depende de Dios en su *ser* mismo. Semejante espontaneidad no supone nada a sus ojos de «científico»: es hasta peligrosa, fetichista, panteísta, naturalista. Compromete lo sobrenatural.

El cristiano progresista no puede ya recuperar en una experiencia viva esa finalidad de la criatura que muchos paganos poseían. Para hablar el lenguaje tomista, no ve ya que la Gracia dirige sus actos sobrenaturales *suaviter et prompte*, del mismo modo como la *forma substantialis* regula sus actos naturales. No percibe ya la analogía que

Santo Tomás discierne entre la creación y la infusión de la Gracia. No tiene ya «potencia obedencial», está desprovisto de esa soberana plasticidad de la vida colocada bajo el influx divino porque la vida muere en él. En ese siglo de las luces, ¿cómo se atrevería aún a afirmar la presencia de Dios en la naturaleza y en la historia cuando los hombres desintegran la materia y están bastante provistos de medios técnicos para inclinar a su gusto el curso de los acontecimientos?

Pues el nudo está ahí en definitiva: el temor secreto del «se» disfrazado en audacia, el miedo de no «estar al día» o de no «ser de su tiempo», enmascarado en nuevo esplendor de la Iglesia; la fobia a lo denso, la huída en lo superficial, la pérdida del sentido de la presencia concreta de Dios y su transformación en una entidad abstracta cuidadosamente cerrada en el alvéolo del espíritu, el descenso de la personalidad, el mimetismo. Es así como el cristianismo, cediendo a la civilización que le ahoga, se acostumbra a vivir, Dios en espíritu, en el rincón más invisible de su alma, abandonando lo demás a una racionalización intensiva. Desconoce que lo espiritual es él mismo carnal y se deja invadir por esa descomposición absoluta del espíritu que es el espíritu *laico*.

¿Hay que extrañarse, pues, que los hábitos cristianos se laicisen cada vez más bajo la presión del racionalismo y de la rotura que opera en el ser humano? «¿Cuál es el mayor elogio —escribía hace poco Etienne Gilson— que muchos de entre nosotros puedan esperar? El mayor que les da el mundo: es un católico, pero lo es verdaderamente bien; no se creería que lo es. ¿No es exactamente lo contrario que habría que desear? No católicos que llevan su fe como un lazo de cintas en su sombrero,

sino que hagan pasar de tal manera el catolicismo en su vida y en su trabajo diario que el incrédulo llegue a preguntarse qué fuerza secreta anima esa obra y esa vida, y que habiéndola descubierto, se diga al contrario: es un hombre de bien, y ahora sé por qué lo es: porque es católico.»

CONCLUSION

Llegado al fin de este estudio uno se encuentra aplastado por el horizonte del porvenir que se astriñe inexorablemente. De todas partes las preguntas surgen, no teniendo más que una respuesta: el progreso de desvitalización se prosigue sin parar. A partir de cierta disminución de su substancia vital, a partir de un cierto grado de desarraigo, el hombre no es ya susceptible de un solo tipo de explicación: la casualidad física y su determinismo estadístico. Los imprevisibles saltos de la vida están excluídos. El pacto original entre el hombre y el mundo ha sido denunciado: las consecuencias se deducen de ello tan precisas como una continuación de teoremas. El ciclo de una civilización se acaba y otro empieza ya que nada deja discernir, pues los engendramientos de civilizaciones son parecidos a los de los hombres: se disimulan en la matriz de la historia antes de nacer a plena luz.

Es, pues, inútil preguntarse lo que serán los «valores» y nuestras «conquistas» modernas: lo temporal es quebradizo y todo lo que nace un día es condenado a morir otro. Estamos todos en la situación del viejo que sabe

que va a morir y que no puede persuadirse de ello: nos cogemos como él a las vanas razones de ser de nuestra existencia en el tiempo, como si pudieran prolongar nuestra vida, y descuidamos ciegamente lo que jamás podrá desaparecer. Para las civilizaciones, como para la mayoría de los hombres en su declive, lo accesorio toma el lugar de lo esencial: técnica y libertad hoy, honor y fe jurada ayer, tienen la importancia inigualable de un vaso de porcelana sobre un mueble, de una fotografía amarillenta, de un recuerdo obsesionante. ¿Qué quedará de ello? ¿Mucho? ¿Poco? ¿Nada? El porvenir está mudo.

Eso no tiene, por otra parte, ninguna importancia. ¿Entonces es menester volverse hacia «el hombre nuevo», hacia «el nuevo orden», a toda costa? Helos ahí cómo se presentan: ese espectáculo no engaña. Sus rasgos son groseros aún. signo indudable de su afinamiento futuro. Han sufrido en los limbos o en los infiernos de la historia. Porque son nuevos y porque han sufrido son inocentes. Un movimiento que no se puede reprimir les empuja en la escena del mundo: sacuden y mueven la herencia de los siglos, pero su ardor juvenil lo enderezará.

Hay que responder: ¿qué sabemos de ello?, lo nuevo no es más que muy frecuentemente lo viejo acicalado. Lo nuevo demasiado visible no es jamás lo nuevo que dura y que promueve lo eterno. Porque se ve demasiado todos se precipitan a su encuentro y el rebaño masivo le hace bascular del lado de la fuerza bruta. La novedad toma así el carácter de una pesantez física que arrastra y desequilibra el mundo sin el menor retoño de vitalidad. El mimetismo de lo nuevo y de lo vistoso es un fenómeno

bien conocido que *conserva,* sin que la savia afluya a él, una energía desfalleciente.

Contra ese conservadurismo de lo nuevo, peor aún que el conservadurismo de lo caducado, importa resistir con la seguridad alegre y calma del guerrero que no verá la victoria. La tragedia de nuestro tiempo es en efecto *lo inmediato.* Para los adoradores del progreso como para los adoradores del pasado, el triunfo sensible y consciente es un consuelo necesario: sin él se abandonan a la corriente de un destino que les deshumaniza y transporta en lo imaginario. Tienen necesidad de ver su sueño extendido en la tierra en seguida, por miedo que su mentira, que presienten oscuramente, no se convierta en una realidad. Pero el sueño que da la ilusión más aguda de lo real se llama pesadilla.

Los *hombres* de hoy deben rechazar la tentación de lo inmediato no solamente porque la muerte y el nacimiento de una civilización rebasan la duración de la vida humana, sino por una razón más profunda y, si hay que decirlo, *metafísica:* en otros términos, oculta, discreta, infinitesimal. Sobre el plano de una civilización naciente lo inmediato no es jamás metafísico: se ofrece a los ojos como una imagen gigantesca, imperiosa, fascinadora, sin la cual el hombre no podría jamás ser salvado. Los cuadros viejos de la existencia crujen. Nada sostiene ya en apariencia a la humanidad más que el deseo de escapar a la angustia de su hundimiento *y a sus consecuencias materiales.* Los que contribuyen a dislocarlos, los que absorben su substancia, los que los ignoran, están en la misma situación: la existencia *material* está en juego. La obsesión aumenta a medida que los artificios —*materiales* ellos también— intervienen para eliminarla. La existencia

humana se reabsorbe enteramente en una imagen *física* tanto más atrayente como parece en adelante posible de obrar sobre ella con facilidad por medios *físicos* apropiados. La novedad surge, a su vez, bajo el mismo aspecto, inscribiendo su rasgo en la misma imagen en que el hombre se reconoce. La potencia de ilusión es tan grande que el pensamiento mismo cede a ella en tanto que pensamiento y rechaza su estatuto metafísico encarnado.

Sin embargo, una sola cosa permanece bajo la forma de un infinitamente pequeño metafísico, de una monada leibnitziana sin puerta ni ventana, de un grano de jenabe escondido en lo más profundo del alma: *la relación invariable del hombre al mundo que funda toda civilización.* Que el hombre se eleve o empequeñezca a través de esa civilización que comienza, la relación subsiste y ella sola es necesaria en tanto que relación inalterable, independientemente del contenido cuantitativo de sus términos. Nada la descubre ni traduce en fórmula. No es apresable más que en el pensamiento que la vive encarnándola en el comportamiento diario del hombre. Si se quisiera expresarla a toda fuerza habría que recurrir a la medida, a la armonía y al equilibrio griegos. Entre el hombre y el mundo, un nada, un infinitamente pequeño, inmóvil y vibrante, establece el astil de la balanza en la pura dimensión de la verticalidad. Como los griegos lo han demostrado aún, la armonía es imposible sin una especie de igualdad de amor extremadamente misteriosa entre el hombre y el mundo, entre el mundo y el hombre, sin la presencia en ellos de una chispa divina: «todo está lleno de dioses». Sólo el pensamiento cósmico al cual participan puede impedir el orgullo humano de dominar el mundo y la pesantez mundana de aplastar el

hombre. Lo infinitamente pequeño metafísico es ese pacto original entre los dos componentes de la civilización que anula su desequilibrio posible colocando el mismo peso divino en los platos de la balanza. Como realidad profunda, es imposible de expresarla de otro modo que por símbolos, y la desaparición total del pensamiento simbólico en nuestro tiempo, desfigurado por los *slogans*, hace difícil esa empresa.

Es sobre ese elemento metafísico infinitesimal que se edificará la civilización que debemos preparar. Significa que las actividades y los hombres en apariencia más débiles, los más próximos de su naturaleza, tendrán un papel capital a representar en esa obra de largo aliento: el espíritu religioso de una parte, la *élite* de otra, es decir —para emplear las solas palabras que disponemos—, la «nobleza» y el «clero»; aquélla que se encarna en el ser, éste que lo transfigura por la contemplación, ejercerán una influencia que nuestra ceguera subestima. Entre todos los problemas que presenta una civilización que se prepara a través de las ruinas de la que la precede los consideramos como esenciales. Ninguna civilización verdadera se ha pasado, por otra parte, de religión y de *élites*. La una como acto, las otras como actores, son los depositarios del sillar, del grano de arena vivo que sostiene toda fundación.

* * *

¿Cómo, pues, encontrar la «fuerza secreta», de la cual hablaba Etienne Gilson, que el cristianismo ha indudablemente perdido a los ojos de la mayoría de los hombres? ¿Es posible aún encontrarla? Parece que el cris-

tianismo esté condenado a retroceder —temporalmente ya que tiene las promesas de la vida eterna—. Asistimos al ascenso de un nuevo paganismo, infinitamente más peligroso, más virulento que el viejo, que *desnaturaliza* el espíritu religioso orientándolo hacia la idolatría del hombre. Toda especie es crecimiento hacia arriba por ínfima que sea. El cristianismo ha venido a realzar esa tendencia sin cesar descendiente. Después de Jesucristo no le es permitido descender sin caer por debajo de su propio nivel. No tiene más que una salida: la ascensión. Una cosa es el paganismo antes de Jesucristo, preparación informe de la Buena Nueva, como lo testimonia el alma de Virgilio; otra cosa el paganismo después de Jesucristo, corrupción simultánea de la especie y del Mensaje evangélico, como lo atestiguan las doctrinas actuales de salvación ideológica. El primero era una ascensión; el segundo es una caída.

Cuando se considera el problema en su conjunto hay que confesar que ninguna respuesta es posible: nuestra acción, por auténticamente cristiana que sea, no puede traducirse sobre el todo. Es la totalidad de la existencia humana que se encuentra hoy conmovida. La existencia cristiana está ligada completamente a esa existencia humana y sufre de ello la repercusión inevitable. Sólo Dios puede accionar sobre el todo.

Importa, pues, circunscribir el problema y traducirlo a una medida que nos sea accesible. Es manifiestamente vano querer colocarse por encima del mundo agrietado en la situación privilegiada de un Dios contemplador del universo y de sus peripecias. El cristiano está en ese mundo que se disuelve. *Debe tenerlo en cuenta.* Desde entonces ligar la suerte y la acción del cristianismo al porvenir

de una civilización que está en trance de morir nos parece el más grave error que puede cometer el cristiano. Cuando oímos decir a nuestro alrededor que sólo el cristianismo es capaz de salvar la civilización, no cedamos a la voz de las sirenas: *esa* civilización está condenada porque ha separado el espíritu y la vida, porque se ha desviado de Dios desviándose de la vida, porque macera en la certeza espantosa que «Dios es muerto». La inclinación a lo vasto, a lo holgado, que suscitan en las almas las ideologías, no es más que la tentación intensa y ruinosa del suicidio. El cristianismo no ha impedido el hundimiento de la civilización antigua aun después del edicto de Constantino que permitió a los cristianos ocupar los puestos más importantes del Imperio.

Señalemos, por otra parte, que el cristianismo se encuentra en una situación infinitamente más difícil que en la época de la invasión horizontal de los bárbaros en los primeros siglos de su expansión. Los bárbaros que invadieron el Occidente poseían una vitalidad potente, de la cual los bárbaros *verticales* actuales están bien desprovistos. Eran hombres terriblemente encarnados, cuya vida desbordante llevaba en sus olas el frágil esquife del espíritu. Si el espíritu de unos zozobraba, el de los otros continuaba flotando. Jamás fracasaba en seco. Bastaba al cristianismo calmar y disciplinar la vida, como Jesucristo el mar desencadenado. Una continuidad se establecía entre los abismos de lo real, el océano, el bajel y el pabellón de la Gracia. Esa tarea era relativamente fácil. No sucede lo mismo hoy. Puesto en presencia de bárbaros de un nuevo género, en quienes el espíritu separado de la vida no comunica ya con lo real, el cristianismo se manifiesta impotente. Una solución de continuidad es

trazada entre la naturaleza humana y la Gracia. La naturaleza humana misma se desune. El cristianismo no toca ya al hombre moderno porque no puede alcanzar más que a un ser encarnado. No puede ya emprender la conquista de hombres en quienes la naturaleza humana está en trance de desaparecer bajo el empuje de una desencarnación que se acentúa de día en día. El fracaso de la recristianización de la burguesía y de las masas por la acción católica se explica por ahí : *gratia naturam supponit.* Contra eso la espiritualidad cristiana más ardiente no puede nada: Dios no se dirige más que al hombre concreto. Una vez más aún, ¿el cristianismo ha evangelizado la burguesía romana decadente y las masas del Imperio? Ha sido escuchado por aquéllos que *a título personal* habían guardado bastante vitalidad y espiritualidad humanas para presentir a través de su imploración la trascendencia de Dios.

Es, pues, desde el primer momento, en el orden cronológico coincidente con el orden ontológico, lo que conduce a una restauración de todas las formas de vida que favorecen la eclosión del hombre concreto que debe orientarse el cristianismo de mañana: es demasiado evidente que el amor sobrenatural no salva lo natural cuando éste está ausente. Y el hombre cuyo espíritu se encarna en la vida —y se muestra así capaz de percibir la trascendencia— nace en condiciones bien determinadas que el estudio histórico de los pueblos y civilizaciones revela experimentalmente. Estimamos a ese respecto que la suerte del cristianismo depende de una vuelta a las tradiciones sociales que se encuentran en el origen de todas las civilizaciones. La existencia de grupos relativamente restringidos, en los cuales los miembros están ligados orgánicamente los

unos a los otros y que favorecen, haciéndola sensible, la presencia concreta del prójimo, es indispensable al desarrollo del instinto religioso: amando al prójimo que ve, el hombre amará a Dios que no ve. En esas comunidades de la vida diaria: familia, empresa profesión, parroquia, región, patria, los hombres se unen de una manera viva porque coinciden en finalidades que les rebasan, que ellos no han creado pero que les sujetan. Esas finalidades les llevan hacia otro y acrecientan en ellos el sentimiento fundamental del *coesse*. A ese título, la familia constituye la estructura social más favorable al nacimiento de la intuición religiosa. Por los cambios constantes que provoca, por la jerarquía que forma su eje, es la imagen misma de la relación que une la creación y el Creador. No es por azar que todas las religiones llaman Dios *Padre* y que la Iglesia es dicha la *Madre* de los fieles. No es por azar que las otras instituciones sociales donde un cierto grado de intimidad ha aparecido entre los hombres han sido en otro tiempo calcadas sobre ese modelo. La recíproca es igualmente verdad: en la medida en que esas comunidades de la vida diaria han sido abandonadas, el sentimiento religioso se ha desflorado en todas partes.

Importa, de una parte, que los cristianos de hoy se desembaracen de la obsesión de lo *colectivo* que les familiariza, a la cual ceden muy frecuentemente bajo la presión de una economía que yuxtapone los hombres sin reunirlos. Colocarse al remolque de potentes ideologías económicas de nuestro tiempo; querer conquistarles por un amor sobrenatural privado de su fin que ellas amputan: el prójimo concreto; estimar que el mundo evoluciona hacia un espíritu de justicia y de fraternidad que asegu-

rará en él la cohesión sin fundarla sobre las estructuras sociales elementales, es propiamente *mixtificar el cristianismo.* Sin duda el colectivismo pretende instaurar sobre la tierra un bien puro de todo lodo y proseguir, rebasándola, la tarea emprendida por la religión cristiana. Pero el bien imaginario y abstracto no es otra cosa que el mal real. Realizándose, el colectivismo estiriliza el bien efectivo inextricablemente mezclado de imperfecciones diversas en el seno de las comunidades tutelares. Si mata el mal, elimina al mismo tiempo el bien. Toma así el aspecto de un absoluto cambiado que arrastra al hombre en su maldición. Hay que consentir aquí al mal relativo sabiendo que el amor del Bien absoluto y de un Dios personal puede sólo reducirlo y al extremo hacerle desaparecer. Partir de la «tabla rasa» es condenarse a no partir nunca, es aniquilar bajo la masa del «grueso animal» lo infinitamente pequeño metafísico que protegen las relaciones más simples entre el hombre y sus semejantes, entre el hombre y el mundo.

De otra parte, el cristianismo mismo no se mantendrá en los remolinos tempestuosos del presente y del porvenir más que si se coge, con una energía apasionada, a las realidades infinitesimales que la corrupción del siglo no alcanza y que han recibido como él las promesas de la eternidad. Nada sería más nefasto al cristianismo que adaptarse al «movimiento de la historia», como se siente tentado de ello a cada instante, pues el movimiento de la historia, siendo cíclico, lo arrastraría en el círculo infernal de muertes y de renacimientos. Se imagina desde luego lo que sería el cristianismo si hubiese seguido la curva de la civilización romana decadente. Con una intuición infalible que indicaba su vitalidad, se entregó, al contrario,

a todo lo que despreciaba esa civilización en trance de morir; se apartó sin temor del «grueso animal» ateo y materialista de la Roma Imperial; ha sido resueltamente «antimoderno»; se arraigó en el hombre concreto, en lo más profundo de su estructura eterna, más allá de su devenir histórico que disipaba en él las últimas reservas y las condenaba a la muerte; ha mantenido contra viento y marea el sentimiento del límite humano; se levantó contra todo lo que desarraiga el hombre y le somete a la influencia del tiempo; ha salvado ese infinitamente pequeño que es el hombre *individual,* con su alma, su cuerpo, sus cuerpos superiores, su medio humano de existencia, sus *metaxu:* hogar, familia, patria, tradiciones eternas, sin preocuparse de la salvación del pueblo, de la nación, de la raza, de la clase o de la humanidad. El solo valor histórico que haya contado a sus ojos es el pasado, no en tanto que pasado, sino en tanto que intemporal, en tanto que recuerdo duradero de un elemento eterno que transportado por la tradición y sin cesar revigorizado en el presente, en tanto que escapando a lo que será y a su ciclo. Pues lo infinitamente pequeño que lleva la carrera del tiempo es eterno: trasciende toda la historia por su alma, principio de su vida. Es ahí que el cristianismo lo ha asido siempre a la juntura del alma y del cuerpo, en el lugar preciso donde el alma se encarna en la realidad del mundo que ella vivifica, a la articulación de la relación fundamental que el hombre sostiene con el universo y que constituye el eje permanente de toda civilización. El hombre entra en el mundo para vivir en él las leyes y la rigurosa necesidad. Por tenue que sea esa relación el cristianismo hará del hombre que la vive un cristiano injertando sobre su eternidad la eternidad de la Gracia. Pero

hay que descubrirla bajo el montón de falsas imágenes que el hombre forja sin cesar de él mismo para liberarse de ella y que hoy se acrecienta desmesuradamente. Desde que el cristianismo la toca, el injerto triunfa porque esa relación discreta, oscurecida y muy frecuentemente aplastada, transporta una savia auténtica. Al mismo tiempo el cristianismo la fortifica. Para tomar un ejemplo visible hoy, a pesar de las deformaciones que la abaten, se podrá ver dentro de algunas décadas que la familia —relación fundamental del hombre al hombre— habrá sido salvada por el cristianismo porque los cristianos solos habrán observado las leyes naturales de crecimiento y de expansión exentas de cálculo y de artificios.

Pero eso exige en nuestra época un verdadero heroísmo. *Ser natural* supone hoy más que nunca una personalidad fuerte, y una personalidad fuerte supone, a su vez, la integración completa del espíritu en la vida. Al extremo la personalidad suprema es el mártir, el ser más encarnado: hasta la última gota de sangre. Esa tarea, erizada ya de dificultades en el plano familiar, es más difícil aún en los otros dominios de la vida social permanente. Será menester, sin embargo, llevarla a cabo. Serán menester en todas partes *hombres ejemplares* que se comprometan. Sobre nuestras espaldas, sobre las espaldas de las generaciones que nos siguen, descansa ya el aplastante peso de la Naturaleza y de la Gracia *desnudas,* ofrecidas sin protección —salvo la de Dios— a todos los asaltos de una civilización mecanizada. Esa fidelidad en lo *eterno,* en la Naturaleza y en la Gracia preparará la eclosión de una civilización y de una cristiandad nuevas.

No creemos, sin embargo, que el cristiano moderno pueda recuperar su «fuerza secreta» sin una inmensa efu-

sión de la Gracia sobrenatural. La naturaleza humana ha caído tan bajo que está desmantelada en sus fundamentos, a tal punto que es menester reconstruirla completamente. Nos hemos vuelto tan débiles, que hoy y a una profundidad jamás alcanzada, no podemos hacer nada sin Dios. Todo ocurre *como si* la naturaleza debiera ser en principio totalmente reconstruída por la Gracia : Dios debe *en principio* galvanizar nuestra vitalidad desfalleciente antes de izarla en la cumbre.

A ese respecto la elevada y noble figura de Santa Teresa de Jesús nos impone una dirección. No es en ningún modo faltar al respeto a la santa de nuestro tiempo el constatar hasta qué punto el terreno donde germinaron tantas virtudes se presentaba con todas las *apariencias* de la fragilidad. Es demasiado claro que su temperamento, en comparación con el de una Santa Teresa de Avila por ejemplo, *aparece* a primera vista como hipovital y casi desencarnado. Y no obstante bajo esa superficie la *Historia de un alma* nos revela la existencia de un ser de una espontaneidad moral, de una fuerza y de una luz que se imponen por su *natural*. Hay que hacer un esfuerzo, a veces considerable, para romper esa facilidad de gracia un poco ficticia, esas guirnaldas de «rosas», es ornato pueril y artificial del cual se rodea el mensaje robusto sanjuanista de la santa. Creemos está precisamente ahí el sentido profundo, conmovedor, del llamamiento que lanza a nuestra época la humilde carmelita de Lisieux y de la doctrina de la «Pequeña Vía» que se encuentra contenida en él : Dios se ha servido de un ser de *apariencia* frágil, idéntico por todos sus aspectos *exteriores* a los pobres humanos desvitalizados que nos hemos vuelto, para proponernos esa vuelta y ese «peregrinaje a las fuentes»

naturales y sobrenaturales de nuestra resurrección. Para nuestra humanidad desquiciada y vacilante Dios ha suscitado un tipo de santidad, un valor ejemplar que participará en apariencia a los defectos de su época y le enseñará la manera de triunfar en ella.

Cada tiempo tiene en efecto los santos que corresponden providencialmente a sus propias exigencias: las espantosas maceraciones de los Padres del Desierto, la fidelidad en las pequeñas cosas de Santa Teresa de Jesús, son enseñanzas que introducen lo eterno en lo temporal apropiado. La historia de la santidad y la historia de la manera de la cual el hombre tiene necesidad de Dios son rigurosamente simétricas. Entre la plétora vital capaz de soportar atléticamente la disciplina ascética de antes y la declaración de Santa Teresa: «No es necesario llevar a cabo obras brillantes, sino más bien ocultarse a los ojos de los demás y de sí mismo», no hay la menor contradicción. Hay simplemente *adaptación* a la evolución de la humanidad de un idéntico llamamiento. La naturaleza exuberante de otro tiempo tenía necesidad de ser severamente podada; la naturaleza anémica de nuestros contemporáneos exige ser revigorizada sin cesar hasta su origen. Dios se dirige a seres concretos, a hombres en carne y hueso que se sitúan en una época determinada de la historia, y si exige de nosotros el mismo desprendimiento, no lo hace en todas partes y siempre *de la misma manera*. Es siempre una ley psicológica constante, cuya evidencia se impone, que la Gracia tiene necesidad de una naturaleza capaz de soportar el peso del Cielo. Santa Teresa de Jesús enseña a nuestros contemporáneos a rehacer su naturaleza y a reconstituir sus energías, a cubrir todas las brechas abiertas en ellos por la desvitalización.

Su aparente debilidad, donde se recoge secretamente un núcleo de fuerza incomparable, pone exactamente Dios *al nivel* de los hombres de hoy: «¿Dónde estaría vuestro mérito si era menester que combatierais y lo hacíais solamente cuando os sintierais con ánimos? *Qué importa que no los tengáis para que hicierais como que los teníais.*» Por ello la recuperación de la vitalidad y de lo natural en la humanidad contemporánea está indisolublemente ligada a la práctica de la conducta teresiana. No es persiguiendo en principio un ideal inaccesible de moralidad universal, soñando a no sé qué quimera internacional, proponiendo al mundo una panacea extraída a golpes de abstracciones, de una naturaleza y de un derecho humanos quintaesenciados en fórmulas, que llegaremos a reconstruir el edificio desplomado de la ética. La razón de ello es simple, aunque sistemáticamente desconocida: no solamente no se empieza por el fin, no se pone un tejado en las nubes, sino que no se llega a lo universal, a lo que vale en todas partes y siempre, más que en la medida en que la naturaleza concreta del hombre habrá sido elevada a un número suficiente de ejemplares. Hay que empezar por el principio, cimentar sólidas fundaciones, rehacer las raíces. He ahí la única garantía del porvenir y de una eventual ascensión del espíritu que no sea una evasión fuera de lo real, cayendo de nuevo con todo su peso en una vida mecanizada para mecanizarla más. *Qui fidelis est in minimo et in majori fidelis est.*

Nuestra vitalidad ruinosa, nuestra naturaleza humana que se disgrega y cuyos elementos liberados se atrofian y se endurecen en una implacable lucha mutua, tienen necesidad de ser reparados pieza a pieza con una increíble paciencia: a ras de tierra, bajo tierra mismo y hasta

en lo inconsciente de los reflejos psíquicos desacordes. La tarea será larga y Santa Teresa de Jesús, por su ejemplo personal y bajo la inspiración divina que la puso en la Pequeña Vía, nos designa la dirección donde debe en adelante manifestarse nuestra actividad en la noche de esa nueva Edad Media —señalada no por el exceso de fuerza, sino por el exceso de debilidad— que tenemos que atravesar.

La lección de la pequeña Santa Teresa nos parece aún más pertinente sobre otro punto. Nos enseña *la humildad* y sin la menor paradoja, lo que Nietzsche. el profeta, llama *la vuelta a la tierra*, glorificada por el canto del Salmista: *veritas de terra orta est*. Tomar de nuevo contacto con el humus fecundo de lo que subsiste de natural en nosotros, hacer crecer la planta humana en ese lugar propicio y no en los invernaderos de un racionalismo cualquiera, construídos a grandes precios para la venta de flores *cortadas*, tal es la significación de la humildad teresiana. Sin duda esa humildad tiende a un cierto ascetismo, a la compresión de nuestras facultades embriagadas de su perfección, no obstante, relativa. Pero ella consiste ante todo *en el reconocimiento vivido de lo que es*, en una exacta valuación y medida de la persona. No es una humildad que pretenda podar un crecimiento exuberante del ser o regularizar un desbordamiento de savia, sino una humanidad *existencial* que aúna adecuadamente los contornos de nuestro ser, que soporta pacientemente los límites concretos de nuestra propia realidad, que rechaza de escapar en lo vacío del no-ser y que desde entonces, como todo lo que es, se dilata en gozo.

Ahí aún el método de la Pequeña Vía es soberano. ¿En qué consiste sino en llevar constantemente la persona *a*

su *capacidad real de ser,* por un control minucioso y de alguna manera permanente, no de «aspiraciones» nobles y trascendentes que pueden ser el disfraz de la pobreza, sino de los múltiples actos de los cuales la vida diaria está tejida? Esa especie de glorificación de lo trivial *real,* de nuestra pobre actividad terrestre diaria, pone al desnudo la eternidad que la ilumina. Ese retorno a lo elemental es una ascensión a la personalidad *auténtica.* Todo ocurre como si la santa hubiese intuitivamente percibido la importancia esencial del desenvolvimiento *embrionario* de la existencia en la atmósfera en que vivimos, la urgencia de proteger ese pequeño germen de vida real que poseemos todos y que la desencarnación peligra siempre de estirilizar.

Santa Teresa ha discernido con una extraordinaria agudeza psicológica que la reconstrucción de la persona humana no podrá hacerse en plenitud y en verdad más que en la humilde necesidad terrestre cotidiana. Consejo a las «personalidades» de todas calidades que obstruyen las plazas públicas con sus lamentaciones y sus utopías. Ahí descollan la libertad y la dignidad de la persona que encanta el verbalismo de nuestros modernos reformadores. Pues si el hombre quiere salvar su libertad comprometida, esa libertad que le sirve para regentar el mundo y tiranizarse él mismo, es menester que recupere la concepción sobre la cual han vivido sus antepasados y que Santa Teresa ha magnificado: la libertad está en la aceptación de la necesidad de los límites del ser y no en su destrucción. La enseñanza de Santa Teresa nos parece aquí inagotable. En su homilía de la misa de canonización de la Santa Pío XI lo había ya subrayado: «¡Si esa conducta de la infancia espiritual se generalizará, qué

fácil sería la realización de la reforma de la sociedad humana que nos hemos propuesto desde el principio de nuestro pontificado!» La sola «teología de la historia» que no sea un calco de la filosofía marxista de la historia y la expresión de un complejo de inferioridad ante ella, se encuentra en esa enseñanza.

Toda la doctrina teresiana se resume en un realismo integral que no pierde jamás el sentido del misterio y de lo eterno, incluso en todo lo que existe auténticamente. Y nosotros tenemos necesidad de ese realismo como el pan que comemos. Tenemos necesidad de vivir a ras de tierra, en contacto con la *terra justissima* de Virgilio, que soporta el peso del cielo y se confunde con él. Bien lejos de vivir demasiado a ras de tierra y ser acechados por el minotauro del materialismo. bien lejos de sufrir una carencia de idealismo, es lo contrario que es verdad. No hacemos más que desconocer la eminente dignidad de la materia: pretendemos sojuzgarla, modificarla, transformarla, a pesar de su naturaleza concreta y en función de nuestra propia proyección. en un absoluto demiúrgico. La ley del *divide ut imperes* juega aquí de lleno. Por eso la desintegramos bajo pretexto de liberar su energía, exactamente como descomponemos el hombre bajo pretexto de redimir en él su «libertad espiritual». Los elementos complementarios de la naturaleza del ser se encuentran así dislocados en un proceso analítico de una complejidad creciente, cuyo término no puede ser ya más que el polvo de la muerte, y queremos reunirlos desde fuera en un acto de síntesis que es la obra de nuestra regencia sobre nosotros mismos y sobre el universo. Semejante tentativa supone en toda evidencia una desencarnación creciente de las cosas y del

hombre, así como un desprecio total de su naturaleza. Cuanto más el hombre se desprenderá de las necesidades naturales para vivir «según el espíritu», más se ajustará en el mecanismo sin alma de una necesidad contra natura que le asimile a un autómata.

Es inútil añadir que ese seudoespiritualismo desenfrenado, cuyo origen maniqueo no es dudoso, es profundamente hostil al cristianismo: vivir según ese «espíritu» es rechazar de encarnar el espíritu en la vida, es evadirse de la tierra de los méritos y odiar el dogma central de nuestra fe: la *Encarnación*. La obra esencial del hombre aquí abajo es mantener el ímpetu nativo de su naturaleza encarnada a cada instante de su existencia terrestre y hacer pasar en todo su ser, en todos los actos y hasta la medula de sus huesos, el espíritu que le anima. Santa Teresa ha traducido hasta las más pequeñas raíces de su vida *porque el hombre de hoy debe empezar por ahí* el drama de la Encarnación. Nos demuestra cómo el ideal auténtico y lo real, la teoría y la práctica, no son más que uno. Nos señala cómo el menor gesto de la vida ordinaria puede condensar en él, en su existencia efímera, toda la luz descendiendo del cielo. Nos desvía también del orgullo del espíritu, que de creerlo —¡el pobre!—, sería él sólo digno de acoger la Divinidad. Ella liga la necesidad humana, puro reflejo de Dios que la ha creado, a la necesidad divina.

Así la humilde pequeña hermana, desprovista de toda calidad intelectual, pero provista por Dios de una percepción incomparable, encuentra el diagnóstico de Nietzsche, que fué a la vez y como ella, pero sobre un plano humano, demasiado humano, inhumano, un decadente y lo contrario de un decadente: «Es menester no solamente sopor-

tar lo que es necesario... ; es menester también amarlo.» «Todas las cuestiones de política, de orden social, de educación, han sido falseadas desde el origen porque se ha enseñando a despreciar las ''pequeñas'' cosas, quiero decir los asuntos fundamentales de la vida.»

Sobre ese fundamento infinitesimal y en la superabundancia de la Gracia, los hombres de mañana reconstruirán la nueva civilización.

* * *

No hay civilización sin *jerarquía*, sin un «influx» religioso y sagrado que emana de ciertos hombres, encarnando su relación orgánica en su actitud cotidiana. Nuestra época, nivelada por las ideologías abstractas, no escapa a esa ley : por encima de los hombres desvitalizados y que se asemejan cada vez más, planea el despotismo de las ideas maniobradas por «organizadores» seleccionados. La muerte supone también una jerarquía. Tiene su nobleza : los técnicos de la máquina social y su clero : los doctrinarios, filósofos y teólogos de la humanidad.

Pero el diablo mismo lleva piedra. La experiencia de dos siglos prueba suficientemente que es imposible luchar del exterior contra una civilización que se abstrae de la vida sin ser inmediatamente contaminada por ella. Todo remedio externo contribuye a la extensión de la enfermedad hundiéndola profundamente en los órganos. Está demasiado claro, por ejemplo, que las tentativas de hacer fracasar los productos secundarios de la civilización actual : democracia política, fascismo y comunismo, que derivan de ella, se han saldado por un aumento de los males que se pretendía extirpar. Después de haber ven-

cido al nacionalsocialismo, todos los países han afirmado su victoria en su propio seno: un ídolo combatido por otro asegura su longevidad. Ese principio se verifica, sin una sola excepción, en todos los dominios de la vida civilizada. La evidencia se impone, pues, al menos a algunos espíritus: es inútil esperar cualquier cosa que sea de una «contracivilización» aún cristiana. Saquemos de ello la consecuencia como en la parábola de la cizaña, cuyo alcance no es solamente sobrenatural, es menester esperar con una ardiente paciencia el fin de la cosecha.

En otros términos, se trata por el trigo de hundir sólidamente sus raíces en la tierra y elevar su tallo hacia el cielo para no ser ahogado por la vegetación parásita. En otros términos aún, la presión misma ejercida sobre los hombres por la civilización declinante obliga a aquellos que han guardado en su alma o en su consciente bastante fuerza y vida para adherirse con vigor a la doble realidad de abajo y de arriba, de la tierra y del cielo. Las simientes que ellos llevan hará lo demás.

Llamamos a ésos las *élites*. La necesidad que soportan sin desfallecer *les obliga* a ser lo que son, sea por naturaleza o por gracia. Llegado el fin serán los únicos que subsistirán porque habrán resistido. Habrán mantenido la relación fundamental del hombre al mundo por su vitalidad. Una vez más en el curso de los siglos el mal extremo habrá engendrado un bien. Un nuevo ciclo empieza, con sus promesas de grandeza y de miseria, alrededor de una nueva aristocracia.

No nos es rifícil prever el proceso. La nobleza —hablamos en futuro— se define por sus raíces; el clero, por su flor.

Es de esencia de la nobleza no poder discernirse de

la personalidad misma que califica: forma cuerpo con el ser donde se encarna, lo penetra y lo embebe hasta el fondo de él mismo. Nada menos sujeto a la división o a la duplicidad del alma noble: odia pura y simplemente la mentira. En ese sentido pertenece enteramente al reino vegetal transpuesto: cuando el animal se disimula y el hombre ordinario se muestra fértil en truhanerías, la planta sola se exhibe tal como es, sin la menor máscara, sin la menor tendencia a decir: yo. El ser noble hace coincidir en sí la afirmación neta de su persona y la negación total del egoísmo. El desprecio de la muerte, común a todos los tipos de aristócratas, subraya, por otra parte, esa aparente antinomia. Por lo cual el alma noble supone siempre también una especie de inocencia: como el árbol, es radicalmente incapaz de torpeza y de felonía. Su rasgo más visible se sujeta a ella: la fidelidad a las raíces de la existencia y a las leyes del universo donde se alimentan, elevándola por encima de los mortales en una vertical vigorosa. El alma noble es esencialmente el alma derecha que se pone en pie sobre su tronco y que prefiere la muerte a la podredumbre de las raíces de las cuales ha salido, a todo aparato de prótesis que reemplazaría a su desfallecimiento: *potius mori quam fœdari;* ella sacrifica la fortuna, el *confort,* la vida al honor de una rectitud que no deba nada más que a ella misma y al sol de Dios. Resulta de ello que la nobleza es inseparable de una cierta rudeza exterior de carácter, al menos en su nacimiento, destinada a protejer con su corteza la integridad, la indivisibilidad del ser. Resulta, en fin, que vida privada y vida pública se confunden a su nivel: los reyes de Francia no lo ignoraban en modo alguno y desde el nacimiento hasta la muerte vivían bajo los ojos de su pueblo.

No es lo mismo en lo que concierne al clero: su *character indelibilis* puede recubrir la ausencia de personalidad, el vicio y otras mil fallas. (¡Si el clérigo es entero, tanto mejor!, entonces está en camino de santidad... o a la inversa.) Nos referimos con eso a un punto preciso, propio a la clericatura, a saber, que no hay nada más absurdo que juzgar al cura por su vida privada. En un sentido, cuanta más diferencia hay entre la vida pública y la vida privada en el cura, o mejor, cuanto más grande es la tensión que puede soportar entre las dos, más su carácter sacerdotal indeleble se manifestará. No es la virtud que hace al cura, sino muy exactamente el «manto» sagrado del cual va revestido: «el hábito» hace rigurosamente al monje, a condición que no esté sucio, agujereado, andrajoso; a condición que sea *hierático*. Una acción baja mancha al noble, ningún vicio puede empañar al cura. Pensamos actualmente lo contrario, y es sin duda ese uno de los signos más manifiestos de la decadencia de la nobleza y del clero contemporáneos.

Pero si la personalidad entera, arraigada y vertical, no constituye la esencia humana del clérigo, es indispensable comprender que la unción santa requiere del cura *otras* cualidades naturales que no tienen nada que ver con la sangre, con la savia de las raíces, y que se condensan muy particularmente en el *pensamiento cósmico*, en la intuición de la presencia universal de Dios. Es menester ante todo que el cura tenga un temperamento *contemplativo*. La clericatura tiene tan pocos puntos de contacto con la nobleza, aunque no sea opuesta a ella, que la Iglesia ha cogido sus curas en todas las clases sociales con una percepción infalible.

Hemos olvidado, desgraciadamente, eso: lo esencial,

desde el punto de vista de la naturaleza, aquello sin lo cual el carácter sobrenatural indeleble del cura toma el aspecto de una simple galvanoplastia: un cierto baño en una cierta solución, una permanencia en una cámara de ambientación, un adiestramiento del comportamiento... Ese don natural de la contemplación no puede de ninguna manera ser reemplazado por la virtud, por la moral o por las costumbres. El cura puede tener las virtudes *éticas,* es deseable que las posea; no es indispensable, como no sea llamado a la santidad, que las cultive con amplitud. Su misión exige ante todo de él las cualidades *dianoéticas:* son éstas las que le hacen capaz para difundir la *palabra* de Dios, porque adivina y contempla ya por ellas *la presencia* de Dios en el ser. La paradoja actual del clero se explica por eso: infinitamente más virtuoso que antes, es también mucho menos conquistador; sus costumbres son incomparablemente más puras, pero su abertura de compás espiritual es mucho menos grande; su percepción para descubrir a Dios en todas partes y hasta en la más humilde realidad, se extenúa y canaliza según la orientación de sus virtudes éticas particulares; su potencia exigua de contemplación no le permite apenas percibir a Dios más que en zonas restringidas del ser que entran entonces en conflicto con las otras partes del universo y limitan su celo evangelizador.

Todo ocurre como si el clero, aliado de la burguesía ascendente, hubiese querido vencer con ella la nobleza en su propio terreno y, como ella, aun ejercer su función en la sociedad. Y nada es más difícil, si no contradictorio, la misión del cura no siendo más que indirectamente social: el noble está en el plano del *más* por sus virtudes vitales; el clérigo está en el plano de lo *trascendente* por

sus virtudes espirituales. Por lo demás, no hay de ningún modo sociedad sin potencia de transmisión, y el pensamiento gaje de la clericatura no puede transmitirse de ninguna manera. Es lo que acentúa, por otra parte, el absurdo *natural* del casamiento de los curas: Jesucristo no habló de ello, tanto estaba sobrentendido. La intervención efectiva y directa del cura en la vida social, cuando su vocación misma le proyecta fuera de sus fundamentos familiares y comunitarios, ha sido sin duda, y sigue siéndolo aún, uno de los más graves errores que la religión haya cometido y el origen de confusiones inextricables de las cuales se aprovechan sus adversarios: desprovisto de raíces sociales profundas y —con excepción debida a una santidad manifiesta— empobrecido de sus recursos contemplativos, el cura, revuelto en el siglo, no puede ser generalmente más que un demagogo o un dictador, frecuentemente los dos a la vez. Mientras la nobleza es sedentaria y está fijada al suelo, la trascendencia del pensamiento contemplativo obliga al clérigo a la distancia, a la discreción, que una vez desviadas y corrompidas se cambian automáticamente en una especie de nomadismo espiritual, en fingimientos, en palinodias, en habilidades maniobreras donde la faz es salvada y la substancia perdida. Tal es el inmenso peligro que acecha continuamente al cura: la ruptura con lo real bajo todas sus formas, humanas o divinas; la brusca rotura del lazo tenue e invisible, pero sólido, que transporta el pensamiento, le hace llevar su flor y que la pesantez de la vida social rompe de un solo golpe. La simiente de la flor cortada demasiado pronto aborta siempre.

El lugar del noble y del cura en la civilización y en la

sociedad que se preparan, y que no pueden aparecer sin su presencia, se precisa ahora en sus grandes líneas.

El noble auténtico tomará el lugar desertado por su predecesor: será el mediador entre el hombre y lo real, entre el hombre y sus semejantes. Todo ser humano debe poder encontrar en él un ejemplo de arraigo y de encarnación. El noble verdadero es la forma del hombre, en el sentido aristotélito de la palabra, su esencia terminada y su fin. Su dominio es el de la acción. El verdadero cura es el mediador entre la tierra y el cielo. Eso significa que está ligado al uno *y* al otro y perpetuamente cuarteado sobre la cruz. Está ligado al cielo por la gracia sacerdotal; a la tierra, por el pensamiento, no desencarnado, pero altamente espiritualizado. Las dos tendencias le son necesarias: si el cura no es atraído hacia abajo *y* hacia arriba por la sobreelevación de la cruz, es menester decirlo, no vale nada. Su dominio es el de la contemplación en quien el ímpetu del espíritu anula la pesantez de la naturaleza. Es, pues, insensato, en el sentido fuerte del vocablo, concebir al cura como hombre de acción, como hombre político, como diplomático o administrador. Si lo es, es casi siempre en detrimento de su vocación humana que le llama imperiosamente al pensamiento. El pensamiento del clérigo no se limita solamente al estudio, la escolástica, la filosofía, ni aun la teología: es la sobreelevación de la experiencia cósmica y de la presencia universal del Creador en la criatura. Es precisamente esa potencia contemplativa que le da el sentido visionario de la realización: es un hecho que los más grandes realizadores, los que han marcado más profundamente el mundo con su influencia, como Dios formando la creación, han sido contemplativos. Cuando el símbolo del

noble es la mano que coge y palpa lo real, el del cura es el ojo que trasciende, domina e impone una dirección. Mientras el espíritu aristocrático tiende a la purificación del tacto y al máximo de flexibilidad, el espíritu clerical debe llegar al máximo de lucidez y a la purificación del pensamiento hasta el desinterés absoluto. Por lo cual el noble no puede ir más que en el sentido de la dimensión creciente, capaz de alcanzar las más vastas superficies; el cura, en el sentido de la pequeñez y de la humildad. El noble obra modelando; el cura obra únicamente como un fermento; el noble sostiene su peso —*honor onus*—; el cura registra con su mirada todos los pliegues de la pesantez terrestre.

Es igualmente la razón por la cual la moral aristocrática y la moral eclesiástica son diferentes. La primera está enteramente dirigida contra el *yo;* es una ética de grupo, constituída por la relación de los seres en contacto, por el sentimiento del *nosotros,* por un destino común; es conservadora y tradicionalista en ese sentido que conoce las fórmulas ensayadas que mantienen la personalidad contra la usura de lo contiguo y del tiempo: aun cuando las raíces que la alimentan envejen, ese revestimiento eminentemente social y personal persiste, parecido a la corteza musgosa de un árbol secular que la muerte ya ha socavado. Todo va aquí del interior hacia el exterior, aun cuando el interior no es más que polvo. La segunda es, por el contrario, autónoma, sin ser individualista. Se puede decir que cada cura tiene su moral propia *porque es solo* con su pensamiento ante Dios. Por una paradoja extraña el *yo* que alcanza por sus solas fuerzas el pensamiento cósmico —pues la contemplación humana y *a for-*

tiori la que emana de la gracia divina, no se trasmiten como no sea verbalmente— debe anularse para ser: debe estar asumido y consumido por la Trascendencia a fin de realizarse. Ese *yo*, que no es más que mirada, no puede ver ni verse más que en la luz divina que lo oscurece. En todas partes la cruz impone su marca ardiente sobre el comportamiento del clérigo. Todo aquí se interioriza, todo llega a ser el yo, más profundamente que el yo mismo que se abandona para ser sobre su rueda un yo universal, contradictorio, lleno y vacío a la vez. De donde el enorme peligro de psitacismo clerical que mima lo universal vaciándolo y el yo llenándolo de sí mismo. Desde ese punto de vista no hay quizá hombre que esté más expuesto que el cura a la simulación inconsciente o consciente. De donde aún la nada del *nosotros* clerical. Si surge, es lo que es: un nada de mala ley. La mayoría de reuniones de curas, los conventos donde domina lo colectivo, etc., son ejemplos de ello. De donde, en fin —que se excuse la expresión vulgar, pero no hay otra—, ese «ten con ten» eclesiástico que parodia la amplitud de lo universal, acogiendo con libertad todas las opiniones y que fuerza el yo a un papel de equilibrista. Es sin duda para reaccionar contra esos males inherentes a la función sacerdotal que el dogma de la infalibilidad del Soberano Pontífice, ejemplo primero del que es solo delante Dios, ha sido proclamado.

La significación de la decadencia de las *élites* en el orden natural y en el sobrenatural se desprende de ese análisis. El fenómeno capital de nuestra civilización es *la pérdida del sentido de lo sagrado en las «élites» mismas*, y por consecuencia, en la sociedad entera: el río que desciende agotado de la montaña no irriga ya la plana. Con-

viene aún subrayar con fuerza que no se trata en manera alguna de la opinión o del sistema profesado por las *élites* aristocráticas y eclesiásticas sobre el plano social o religioso. Se trata de una actitud *vivida* delante del ser universal, que transforma ese revestimiento en caparazón artificial y mecánico o en órgano vivo de expresión, según su ausencia o su presencia. Llamaríamos a gusto a esa actitud concreta una *piedad* ante el misterio de la vida y del espíritu, pero no una piedad cualquiera: una piedad que *se abre activamente* al «influx» humano o divino y que se *inclina* para recibirlo. Lo sagrado no se separa en la civilización del respeto ante el *orden* del mundo, y por decirlo así, de una genuflexión que subraya el carácter religioso de la existencia humana, es decir (para evitar aquí los equívocos confesionales que podrían enredar la perspectiva), su relación «no conmutativa» al Absoluto del cual deriva y que no puede en ningún sentido *modificar*. A un cierto nivel de profundidad el mundo no puede ya ser cogido más que en una especie de visión sacral de su esencia *intangible*, en una especie de comunión esotérica que constituye el privilegio y el «don divino» de *algunos* cuyo papel es difundir a su alrededor, por el prestigio y el ejemplo, el tesoro de su experiencia: el privilegio no es para el privilegiado, es para otro.

¿Por qué ello es así? La respuesta es evidente: el privilegio no resulta en ningún modo de una adquisición cualquiera sobre el plano del haber, sino pura y simplemente de una capacidad innata de ser; no es cualquier cosa que se posee, sino cualquier cosa que se es. En otros términos, es la relación *vivida* del hombre con lo sagrado. El hombre que advierte que el universo supone una

estructura que le es menester aunar por la vida o contemplar por el espíritu, es el privilegiado; comunica privadamente con las leyes del ser: son ellas que le hacen lo que es.

La sumisión al orden profundo del universo, en el orden natural o sobrenatural, por la acción o la contemplación, funda la aristocracia; la aceptación de la necesidad vital o espiritual constituye su base: nadie se armoniza con el destino sin ser predestinado. La aristocracia de la nobleza y del clero, tomada en ese sentido, es una llamada continua a la existencia de lo sagrado, de lo trascendente, de un orden ontológico del cual no puede separarse sin interrumpir el acto de comunión que le liga a él, sin hacer nacer la tentación de llevar sobre él por esa suptura una mano profanadora. Quizá es menester decir aún que esa rotura de la relación es el sacrilegio por excelencia.

La rotura se ha producido en todas partes. Lo hemos dicho extensamente y a ese respecto, la distinción que tiende a acreditarse entre la forma sacral y la forma profana de la civilización cristiana constituye un índice que hay que tener presente. Podemos contemplar con nuestros ojos un fenómeno que no se ha producido más después de la caída del mundo antiguo: *el envejecimiento de las «élites»* que desnaturaliza el pacto concluído entre el hombre y el universo. El modelo de la vida activa y de la vida contemplativa degenera y se transforma en caricatura. Las *«élites» cansadas* se consideran incapaces de llevar a cabo su función: lo mismo que el individuo extenuado, su comportamiento evoluciona hacia la inercia o hacia la agitación sin freno ni objeto; sus rasgos se des-

figuran, se esfuman o se exasperan. Esa doble tendencia propia a la fatiga se encuentra de nuevo en la «burguesía» parásita y en la «burguesía» del dinero. dueña de la economía, que han reemplazado la vieja nobleza ya decadente; en el clero encerrado en la práctica de las virtudes morales y en el clero atraído por el culto de la técnica, de la acción y de las ciencias positivas, que han abandonado la vieja norma de la contemplación. El instrumento, ordenado y desviado al fin, se escapa de las manos del obrero que su labor extenúa y le impone su propia ley. El dinero no es un auxiliar; la ciencia, sus prolongaciones y sus posibilidades no son ya sirvientas. Esta se vuelve anticósmica y profana el espíritu; aquél se vuelve antivital y profana la vida. El medio que las *élites* no retienen ya fuertemente, en vista de su fin, se vulgariza y cae, *en tanto que separado de su objeto,* en el dominio público, en el depósito de la vida y del espíritu que son las fuentes populares *y los envenena.* Es la vida, es el espíritu a buen precio, al alcance de todos con su consecuencia, que el genio del poeta ha descubierto:

Yo soy todos, el enemigo misterioso de todo.

Pero no está ahí aún más que el aspecto exterior de la perturbación que provoca la arteriosclerosis de las *élites.* El mal que causa su carencia en nuestra civilización es infinitamente más grave, y también, ¡ay!, más desconocido. Si se nos dieran prisas para definir concretamente el papel de las *élites* vivientes, diríamos con gusto que consiste en transformar por el ejemplo personal los males inherentes a la condición humana (la guerra, el dolor, la privación, etc.) en bienes superiores e impedir los bienes

(la fortuna, el lujo, el *confort*, el conocimiento, la técnica, etcétera) de degenerar en males. La *élite* se sitúa esencialmente «más allá del bien y del mal» humanos que purifica y regulariza. Pues todo el bien real proyecta sobre el plano del destino terrestre la sombra de un mal correlativo; todo mal real posee oculto en sus pliegues, indiscernible a la común mirada, una chispa de bien; el bien absoluto no pertenece a ese mundo y el mal absoluto no está más que en un mundo vacío de *toda* relación, incapaz de ser vivido. Bien y mal están ligados el uno al otro:

Como la vértebra está unida a la vértebra.

El papel de las *élites* es de asegurar a través de la civilización una especie de circuito sanguíneo y de metabolismo orgánico que filtre el mal y alimente el bien, porque *el sentido de la relación* que les anima y *la intuición de lo sagrado* que los vivifica les hacen dominar e integrar los contrarios en una síntesis asimiladora, como un cuerpo sano que se inclina y destila un alimento mezclado.

La experiencia histórica, como los hechos recientes, nos demuestran demasiado la impotencia de las *élites* para proseguir su obra por decrepitud. Las vemos entonces agarrarse a sus privilegios vueltos puramente exteriores, sin ser capaces —con alguna excepción— de ejercer su función primera. La civilización *que se inscribe en la órbita de lo relativo* y no puede conocer —porque es terrestre— el Absoluto realizado, se inmoviliza en inmensos esfuerzos impotentes. Es la revolución permanente: los males siguen males o se vuelven peores; los bienes se degradan; la relación polar entre el bien y el mal, no siendo ya dominada, se rompe. Al mismo tiempo, como

la circulación entre los bienes y los males relativos no puede ya operarse, la pasión de un bien absoluto o de un mal absoluto, *realizables aquí bajo,* invade el alma de los hombres. La civilización se vuelve nihilista y mística a la vez.

No hay que extrañarse del envejecimiento de las *élites:* en cada gran recodo de la civilización que se prepara, a través de un período de transición, aparece una renovación sin la cual ninguna vida humana sería ya posible. Las *élites* cansadas se cortan del *pueblo* —en el sentido de esa palabra de Péguy— donde su vitalidad se templa de nuevo y renace. La historia de la nobleza bajo el absolutismo real en el siglo XVIII; la de la burguesía absorbida en el ritmo automático de la producción de los siglos XIX y XX; en fin, la del pueblo mismo desvitalizado por los partidos políticos hoy, nos trazan en líneas de fuego ese proceso de cenescencia en el cual *los beneficios* de la autoridad, de la técnica y de las bases populares del orden social no son ya *compensados.* El bien se cambia entontes ineluctablemente *en su contrario.*

* * *

No se trata de profetizar. Existen, sin embargo, condiciones generales y concretas que presiden la aparición de *élites* que permiten sondear el porvenir. Toda aristocracia sale del pueblo, en el sentido pleno de esa palabra: pueblo orgánico, pueblo viviente según la ley de sus asociaciones naturales, independientes del artificio humano. Tan largo tiempo como esos núcleos subsistirán serán aún capaces de regenerar la nobleza y el clero, o más exactamente, de producir de éstos tipos nuevos.

La evolución de la sociedad contemporánea trabaja paradójicamente en ese sentido: la ascensión de las masas elimina la «burguesía» y hace posible una nobleza nueva; la servidumbre de la ciencia al Estado destrona el sabio y hace posible un clero nuevo si las raíces persisten subterráneas.

La nobleza futura volverá sin duda a sus orígenes: el trabajo o el laboreo; la clericatura, al pensamiento cósmico desinteresado. Todo contribuye en el movimiento del mundo moderno *a aislarlos*, a forzarles *a una soledad recogida*. Demagogia universal y antirreligión que se amplifican van de alguna manera a ponerlos de relieve, prepararlos para sus inmensas tareas futuras. La mano y el ojo, *forzados* a no ser más que mano y ojo, van a purificarse. Si una nueva civilización aparece, tendrá su nobleza y su clero: éstos *deben, pues,* nacer de las condiciones mismas de la civilización que muere, y según toda probabilidad, de la fuerza, puesto que el edificio de la civilización futura será su obra. Lo mismo que el noble de la civilización medieval es lejanamente salido del hombre *corpori adnexus et glebæ adscritus* del edicto de Diocleciano, el noble de la nueva civilización surgirá de esas comunidades rígidas creadas por el Estado moderno, que podrá lentamente animar desde el interior porque no tendrá ya la menor facilidad de evadirse fuera de la vida, como la nobleza débil de hoy. El cura futuro nacerá de la ciencia, reducida a esclavitud por el Estado y llevada a su papel instrumental puro. La nueva nobleza saldrá de la familia sedentaria, obligada a serlo; el nuevo cura del nómada perseguido, obligado a huir, del hombre escondido, hundido en las criptas y en las catacumbas del

universo, obligado al pensamiento solitario, a considerar el mundo. Raíces jóvenes se reharán. Un clero órfico, un nuevo fermento, un ojo desinteresado, contemplativo, estarán presentes.

* * *

Siempre el ciclo: los extremos se tocan. En la extrema desgracia y en la era de organización creciente en la cual estamos aprisionados se elabora confusamente el germen infinitesimal de la civilización ulterior. Es necesario que el viejo ciclo termine para que el nuevo comience. El tiempo no cuenta: la semilla *preservada* que espera con paciencia el advenimiento de la luz lo desdeña. Conviene solamente preservarla: es nuestra única tarea, infinitamente más activa que toda acción espectacular que entra en la noche candileja apagada. Dos mitos de aire platónico nos lo dirán, de los cuales el uno nos fué contado por un viejo labriego provenzal y el otro fué recitado por un labriego de ingenio. Ellos nos demuestran la acción duradera, inolvidable, que brota de la exuberancia de la contemplación y de la fuerza de las raíces. Semejante acto no muere.

He ahí: «Cada uno de nosotros recuerda aún al obispo de nuestra diócesis que en la segunda mitad del siglo XIX vino en persona a cuidar las gentes de nuestras parroquias atacadas de cólera. Pero hemos olvidado todos, una hora después de haberlo oído, el último mandamiento de Cuaresma de su sucesor actual.»

He ahí aún. Se trata de *Derborence*. Algunos pastores subieron a guardar sus trashumantes rebaños en sus cabañas encima de las nubes. Una noche la montaña donde se adosaban sus apriscos se hundió. Sólo uno escapó del

alud. Está sepultado bajo un montón gigantesco de rocas. Durante dos meses se alimentó de pan seco y de agua chirriante; tantea bajo las piedras, se abre una salida; tan pronto vencido, siempre obstinado. Llega un día tartamudeando, espectral. Pues él quiere vivir: su hogar le espera. Desciende de nuevo al pueblo, el cual se emociona ante su fantasma. El cura se adelanta a su encuentro armado con la cruz. Su mujer se acerca. Y habiendo mirado atentamente, pero a distancia, como si no se atreviera a acercarse:

—¡Oh! Antonio, ¿eres tú?

—Toca solamente, es la piel, es la carne y desde ahora que he pasado bajo la cruz... Toca solamente —decía él—, tú verás, *no es la idea, es sólido, eso es duro, soy yo*.

—¡Oh! —decía ella—, ¿es posible?

El porvenir pertenece a los santos y a los héroes, visibles e invisibles a la vez. Basta con abrir los ojos.